THE ROYAL CANADIAN INSTITUTE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedelhistoire04pari

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATRIÈME

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER.

Relig
R

(ANNALES DU MUSÉE GUIMET)

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

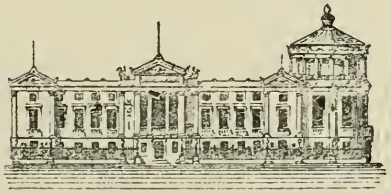
M. MAURICE VERNES

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO
C. P. TIELE (de LEYDE), etc.

DEUXIÈME ANNÉE

TOME QUATRIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1881

BL
3
R4
t.4
616459
10.8.55

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

LA NOUVELLE THÉORIE ÉVHÉMÉRISTE

M. HERBERT SPENCER

On sait qu'Evhémère légua son nom à la théorie d'après laquelle les dieux et déesses des vieilles mythologies ne seraient autre chose que d'anciens rois, reines, sages, prêtres ou prêtresses, héros ou héroïnes, divinisés après leur mort, et qu'un de ses principaux arguments lui était fourni par le berceau et le tombeau toujours visibles du Jupiter de Crète. Sans pousser aussi loin le goût des explications faciles, beaucoup d'esprits distingués, au siècle dernier et même dans toute la première moitié du nôtre, se montrèrent disposés à admettre, du moins en principe, cette façon commode de se représenter la genèse des vieux mythes, et nous pourrions citer tel *Dictionnaire de la Fable*, encore consulté par de nombreux lecteurs, qui n'hésite jamais à rétablir d'après la méthode évhémériste le « fond histo- « rique dissimulé sous l'enveloppe de la fiction. »

Cependant on peut dire que depuis Herder et les grands travaux d'histoire religieuse dont l'Allemagne surtout fut dans notre siècle la terre nourricière, l'évhémérisme avait été toujours plus repoussé, toujours plus dédaigné. Le nom sonnait mal. Il suffisait, pour condamner une théorie ou une explication, qu'elle pût en

être accusée. L'évhémérisme était rangé dans la même catégorie que le rationalisme vulgaire appliqué aux miracles de la Bible. Dire, par exemple, qu'Ixion était le poursuivant d'une reine, que le mari de cette reine, nommé Jupiter, avait voulu l'éprouver en livrant à ses embrassements coupables une esclave nommée Néphélé et ressemblant à sa maîtresse — ou bien que le grand poisson qui engloutit Jonas était probablement une auberge à l'enseigne de la Baleine, — c'était commettre un même péché d'inintelligence de l'antique, faire preuve d'un même manque de goût dans la critique des vieilles légendes, soumettre aux raisonnettes vulgaires des esprits plats et *philistins* ces vénérables débris des âges où la poésie, la naïveté, le symbolisme inconscient coulaient à pleins bords. L'évhémérisme, en un mot, et tout ce qui lui ressemblait, se voyait à tout jamais mis au ban de la science sérieuse ; il n'en devait plus être question.

On ne pourrait plus en dire tout à fait autant à cette heure, depuis que l'éminent philosophe anglais, M. Herbert Spencer, dans ses laborieuses recherches sociologiques, a cru pouvoir démontrer que les religions historiques n'étaient autre chose que l'évolution du culte des morts, que ce culte était le seul vraiment primitif, le seul originel, et que tout ce que les philologues et les mythologues avaient proposé dans les dernières années pour expliquer la genèse des religions en les ramenant à un culte primitif des phénomènes et des forces de la nature sensible, n'avait d'autre fondement que leur imagination. Quelques excès de subtilité ou de complaisance systématique, faciles à relever chez les coryphées de la science mythologique, servent à merveille les rancunes du positiviste anglais contre un ordre d'études dont la méthode, non moins que les instruments, paraissent lui être très peu familiers. Les observations déjà nombreuses, faites par les voyageurs, pour la plupart anglais, sur les religions des peuples dits sauvages, c'est-à-dire les moins éloignés de ce qui fut l'état premier, physique, intellectuel, moral, de l'humanité entière, lui semblent péremptoires en faveur de sa thèse favorite. En un mot, sans appliquer

précisément sa théorie aux mythes classiques dont Evhémère s'était exclusivement préoccupé — réserve selon nous très prudente et qui lui a certainement épargné de sérieux embarras — M. Herbert Spencer revient pourtant sur le terrain jadis adopté par le bel esprit macédonien, et ne voit plus dans les dieux de toute espèce que des hommes divinisés après leur mort. Nos lecteurs français peuvent trouver son système d'explication tout au long développé dans les *Principes de sociologie*, traduction de M. E. Cazelles[1].

Nous voudrions résumer ce système et en faire l'objet d'une critique générale.

I

Comment procède l'honorable philosophe ?

Nous avons déjà laissé entrevoir que d'un trait de plume il rayait comme nul, comme dépourvu de toute valeur démonstrative, tout ce travail philologique auquel la science des religions se croyait si redevable. C'est bien à tort que latinistes, hellénistes, indianistes, zendistes, sémitisants, sinologues ont accumulé leurs découvertes, et qu'ils ont cru démontrer qu'à peu près partout les noms des anciens dieux revenaient à la description imagée de quelques phénomènes naturels. Ils n'ont abouti à rien de positif, et l'historien des religions doit désormais se mettre à l'œuvre sans tenir le moindre compte des résultats prétendus de leur érudition.

En particulier, continue-t-il, ils ont tous donné dans une illusion qu'il est impossible de partager plus longtemps. Ils sont partis de cette allégation, non démontrée, que l'homme encore peu développé a prêté spontanément aux phénomènes de la nature ses propriétés humaines de conscience, d'intelligence, de volonté et d'action intentionnelle. Or, dit-il, plus on s'élève sur l'échelle

[1]) Paris, 1880, 2 vol., chez Germer-Baillère. Ces deux volumes font partie de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*.

animale, plus grandit la faculté de distinguer l'animé de l'inanimé. L'homme primitif a dû se rapprocher beaucoup de l'état purement animal ; encore faut-il pourtant lui accorder une dose d'intelligence supérieure à celle des animaux les plus haut placés sur l'échelle. Eh bien ! ceux-ci ne donnent jamais dans cette illusion, ils sont d'une parfaite indifférence devant les phénomènes qui n'intéressent directement ni leur sécurité, ni leur appétit, ni leur bien-être ; les sauvages sont absolument de même, et pas plus que les animaux ne songent à transformer des pierres, des arbres ou des rivières en êtres intelligents, capables de leur faire volontairement du bien ou du mal. Ils n'en sont pas assez frappés pour cela.

D'après M. Herbert Spencer toutes les croyances religieuses plongeraient bien plutôt par leurs racines dans les premières idées réfléchies que l'homme se fit de sa propre nature, en tirant des conclusions erronées de certains faits qu'il comprenait mal, en particulier du sommeil et des rêves. Le rêve pour le sauvage a la même valeur objective que l'état de veille. Les objets perçus pendant le sommeil ont pour lui tout autant de réalité que ceux qu'on voit tout éveillé. S'il a rêvé qu'il a été dans un pays éloigné de l'endroit où il dormait, il croit qu'il y a été en effet. De là l'idée qu'il y a en chacun de nous une âme douée de la propriété de pouvoir quitter son corps et pérégriner au loin, celle aussi que les êtres vivants peuvent paraître brusquement et disparaître, changer, se métamorphoser, comme on le voit en rêve. Cette notion primitive trouve encore d'autres appuis dans les faits de syncope, d'apoplexie, de catalepsie, d'extase, et autres formes de l'insensibilité temporaire. Le non civilisé croit alors que l'âme voyageuse, ou ce que M. Herbert Spencer appelle son *double*, a quitté son corps pour y revenir au bout d'un certain temps. Et malgré sa mauvaise humeur contre la philologie, il n'est pas fâché de trouver une confirmation de cet ancien point de vue dans certaines expressions encore en vigueur parmi nous, quand nous disons, par exemple, en parlant d'un homme évanoui qui reprend la notion du monde réel, qu'*il revient à lui*, qu'il *reprend ses sens* ou *ses esprits*.

Ces notions, appliquées à la mort qui faisait l'effet d'un sommeil ou d'un évanouissement prolongé, ont engendré l'idée d'un réveil plus ou moins prompt devant régulièrement suivre la mort. De là tous ces rites funéraires supposant que le défunt pourra de nouveau manger, boire, se battre, agir en tout comme un homme vivant. Là-dessus se greffe aisément l'idée d'une autre vie, confirmée encore par l'apparition des défunts en rêve. Une vie future, surtout lorsqu'elle est ainsi comprise, suppose un autre monde, une région des âmes, que l'on fixe d'abord près des lieux de sépulture, puis qu'on se figure très éloignée de la terre des vivants. Seulement on en revient.

Le nombre des morts allant toujours en augmentant, on arrive à croire qu'autour, au-dessous, au-dessus de la population vivante, il existe une autre population de défunts, ordinairement invisibles, mais sachant se montrer de temps à autre. Par conséquent on se fait aisément à l'idée que beaucoup de choses étonnantes, extraordinaires, exceptionnelles, ont pour cause l'action de ces esprits défunts, de ces agents invisibles et en un sens surnaturels. On est donc amené à leur attribuer une intervention directe et fréquente. En particulier on croit la reconnaître dans les cas, si profondément inexplicables pour l'homme ignorant, d'épilepsie, de convulsions, de délire, de folie, dans les maladies, dans la mort elle-même qu'un non-civilisé ne consent jamais à regarder comme naturelle, qu'il attribue toujours à quelque volonté malfaisante. Tout ce qui maîtrise l'organisme, tout ce qui lui fait exécuter bon gré mal gré des mouvements déterminés, même des actes aussi vulgaires que le bâillement et l'éternuement, passe pour l'œuvre des esprits du dehors, entrés dans l'organisme et en ayant pris possession. Par la même raison, il est tout simple que l'on croie aux revenants, aux morts reparaissant sous des formes fantastiques et animales, soit qu'on ait eu soi-même de ces apparitions, soit qu'on ait vu un extatique, un halluciné, un dément, s'adresser à des êtres invisibles pour les autres, mais visibles pour lui. A cet anneau de l'évolution se rattachent les phénomènes d'inspiration, de divination, d'exorcisme, de sorcellerie.

Mais puisque ces esprits défunts peuvent infliger des biens et des maux, ne serait-il pas sage de se conduire de manière à se concilier leur bienveillance, à les apaiser, s'ils sont irrités; à leur complaire, s'ils sont bienfaisants? La source de toutes les observances religieuses est là, dit M. Herbert Spencer, et pas ailleurs. Toutes les religions dérivent de cette croyance en la survivance des morts, et en l'efficacité des moyens employés pour s'attirer leurs faveurs ou détourner leur courroux.

Ainsi le tombeau est le générateur du temple, que ce tombeau soit une caverne naturelle, comme chez les troglodytes de l'âge de pierre, ou une caverne artificielle comme chez le peuple des dolmens, ou la hutte elle-même du mort, comme chez tant de peuples sauvages. De même l'autel n'est pas autre chose qu'une évolution du tas de terre qui désigne et recouvre la tombe. Ce tas de terre devient un tertre à la surface duquel on dépose les offrandes. Ce tertre sera remplacé lui-même par un tréteau porté sur des pieds de bois. Ou bien on lui substituera un monceau de pierres qui pourra fort bien se changer en table de pierre. Les sacrifices ne seront donc pas autre chose que le développement de ces offrandes présentées aux ancêtres. Le jeûne devrait lui-même en grande partie sa signification religieuse, toujours selon l'auteur anglais, à ce qu'on faisait à l'intention des morts des provisions telles que les vivants n'avaient plus rien à manger. Il devint donc un signe reconnu de respect pour le mort et finalement un acte religieux. Le sacrifice humain vient primitivement de l'idée que la chair humaine est le plus délectable des mets; à quoi se relie étroitement l'idée si répandue dans l'antiquité que les ombres des morts retrouvent de la vigueur en absorbant le sang des victimes. De la même manière on s'explique les hymnes de louanges. Les pèlerinages sont des visites à des morts réputés. C'est ainsi que la religion et toutes les formes qui l'expriment peuvent se ramener sans effort au culte des ancêtres.

De cet animisme borné au culte des morts, M. Herbert Spencer déduit aisément l'idolâtrie, le fétichisme et le culte des pierres. Il pense avec raison que les objets adorés de cette triple catégo-

rie le sont uniquement parce qu'ils passent pour la résidence d'un ou de plusieurs esprits. Il formule cette loi, que nous croyons aussi très exacte, que là où il n'y a pas de croyance aux esprits, il n'y a pas non plus de fétichisme. Il explique également le culte des animaux par la croyance que les morts, quand ils apparaissent, revêtent le plus souvent des formes animales, ce que peut faire déjà le sorcier vivant. Mais de plus une circonstance à laquelle il attache une grande valeur et dont nous n'avons rien dit encore, favorise beaucoup le développement du culte des animaux : c'est que dans les tribus primitives on donne à l'individu, soit à sa naissance , soit comme une qualification honorable, un nom d'animal. Il en résulte que le sauvage regarde comme son ancêtre l'animal dont son ancêtre réel a reçu le nom ; par conséquent il le respecte, il l'adore. La même chose a lieu avec les plantes et les arbres. Enfin on peut en dire autant du soleil, du ciel, de la lune, des astres, de tous les phénomènes visibles. Il est tel chef, tel ancêtre qui s'est appelé le Ciel, ou l'Orage, ou la Montagne, ou le Vent, etc. Il est telle reine, telle aïeule qui reçut le nom d'Aurore, de Lumière du jour, d'Étoile du matin, etc. Voilà comment le culte des ancêtres a pu mener à l'adoration des objets naturels, et M. Herbert Spencer croit trouver une puissante confirmation de sa théorie dans le fait que, chez plus d'un peuple non civilisé, les étoiles passent simplement pour des ancêtres qui ont été transportés au ciel. C'est en vertu d'une même confusion qu'ailleurs le soleil passe pour un homme, la lune pour une femme, ou réciproquement. Ne voit-on pas au surplus, même aux époques historiques, des hommes sorciers, prêtres, ou rois, divinisés déjà pendant leur vie?

C'est ainsi que, sans s'égarer dans les méandres pénibles d'une philologie trompeuse ou d'une genèse romanesque des mythologies, on peut rattacher toute l'histoire religieuse de l'humanité à ses premières illusions relativement à la survivance de l'homme après la mort. M. Herbert Spencer étaie chacune de ses déductions de nombreuses observations faites sur la vie, les croyances, les idées particulières des sauvages, nous verrons

bientôt jusqu'à quel point l'usage qu'il fait de ces citations est d'une logique irréprochable, mais de plus il s'appuie sur le rôle considérable, parfois même prépondérant, dévolu au culte des ancêtres chez des peuples arrivés à la civilisation, tels que les Hindous, les Égyptiens et surtout les Chinois. Nous pensons avoir reproduit exactement, non tous les détails, ce qui eût de beaucoup dépassé les bornes d'un article, mais les anneaux principaux, essentiels, de sa longue démonstration. Nous nous permettrons maintenant de dire ce que nous pensons de sa valeur scientifique.

II

L'autorité de M. Herbert Spencer et les éléments de vérité incontestables que sa théorie contient n'ont pas été sans exercer une certaine action propagandiste. Il fut un temps où l'on voulait partout retrouver les traces du culte primitif du soleil, un autre où le nuage avec ses formes changeantes fut le générateur commun de toutes les religions primitives. La science historique des religions a ses modes, c'est-à-dire ses engouements. Nous pouvons signaler déjà plus d'un ouvrage d'allures scientifiques où l'on reconnaît aisément l'influence des vues énoncées par le penseur anglais. Bien qu'il oscille entre une adhésion complète et les objections qui se sont présentées certainement à son esprit, M. Gustave Le Bon, dans son ouvrage sur *l'Homme et les Sociétés* [1], penche de ce côté. M. Lippert, auteur d'un livre exposant les religions des peuples européens [2], croit avoir fourni la démonstration historique des mêmes idées, tout au moins en ce qui concerne les ancêtres des Européens. M. Caspari, professeur à Strasbourg, tout en modifiant un peu la théorie, notamment en y ajoutant le culte, plus primitif encore, du chef, du souverain,

[1]) Deux vol. Paris, J. Rothschild, 1881.
[2]) Die Religionen der Europæischen Culturvœlker in ihrem geschichtlichen Ursprunge. Berlin, Hoffmann, 1881.

et en faisant intervenir à forte dose les résultats psychologiques de l'invention du feu, se range aussi parmi les adeptes[1]. Quant à nous, il nous paraît incontestable que l'histoire religieuse avait fait, jusqu'à ces derniers temps, une part trop petite à la série de faits et à la fécondité des points de vue primitifs signalés par M. Herbert Spencer et les partisans de sa théorie. A cet égard leur travail ne sera pas inutile. Mais nous sommes tout aussi persuadés qu'ils pèchent à leur tour par l'étroitesse de leur système, que faute d'en vouloir sortir ils s'acculent à des conséquences ridicules, qu'ils n'aboutissent à leurs conclusions préférées qu'à la condition de négliger beaucoup de faits qui les contrarient, qu'en un mot la théorie de M. Herbert Spencer, comme tant d'autres avant elle, aura son temps de vogue, mais seulement son temps.

Et d'abord elle commence par une négation que rien ne justifie. M. Herbert Spencer n'admet pas que l'homme encore voisin de l'animalité ait été capable de donner dans l'illusion qui consiste à prendre l'inanimé et l'impersonnel pour l'animé et le personnel. Les animaux supérieurs, dit-il, ne se trompent pas à ce point. Cela est-il bien sûr? Quand le chien aboie à la lune avec tant d'opiniâtreté, est-il bien certain qu'il ne la prend pas pour quelqu'un qui vient se promener indûment sur les propriétés dont il a la garde? Est-ce que le chasseur et le pêcheur ne trompent pas à chaque instant l'animal en lui présentant des simulacres de la vie, qui ne vivent pas (mouche artificielle, canard de bois sur les rivières, mannequin effrayant les oiseaux, etc.). Il est vrai que la ruse, pour réussir en pareil cas, exige une ressemblance aussi étroite que possible de l'objet artificiel avec ce qu'il prétend représenter. Mais cela nous indique la solution même du problème. L'animal n'est pas poète, parce qu'il a très peu d'imagination. L'homme, même primitif, même sauvage, même d'intelligence paresseuse, est très imaginatif, et tant que l'intelligence, l'expérience, la réflexion ne lui ont pas appris à s'en défier, il

[1]) Die Urgeschichte der Menschheit, 2 vol. Brockhaus, Leipzig. 1877.

s'abandonne très aisément aux suggestions de la « folle du logis. » Sachons faire la part de chaque faculté. L'intelligence réfléchie s'applique à un champ d'activité bien plus vaste que celui où l'instinct règne en souverain maître. Mais elle est infiniment plus sujette à l'erreur, et l'être intelligent réfléchi perd en sûreté de mouvements physiques et psychiques ce qu'il gagne en étendue de connaissances et en variété d'applications. Quelque difficile qu'il soit de tracer une limite précise entre l'instinct et l'intelligence, on ne peut contester qu'il y a pourtant une différence, et la principale c'est la sécurité, l'exactitude immédiate de l'action instinctive comparée à l'action réfléchie. La réflexion produit l'hésitation. L'imagination apporte son contingent à la fois si utile et si fallacieux. C'est par l'imagination et la réflexion que l'homme l'emporte primitivement sur l'animal, et par conséquent il est très faux de dire que l'homme ne peut errer là où l'animal ne se tromperait pas. En fait l'animal ne se trompe pas, parce que l'occasion de se tromper lui manque. C'est un peu comme si l'on disait qu'un paysan, qui n'a jamais touché ni crayon ni pinceau, est incapable de commettre les fautes de perspective ou de proportions dont un dessinateur exercé n'est pas toujours exempt. Je le crois bien, il ne dessine ni ne peint.

Au surplus, les faits parlent ici un langage si clair qu'on se demande avec étonnement à quoi il peut tenir qu'un observateur aussi judicieux à l'ordinaire que M. Herbert Spencer ne les ait pas compris. Il est certain, bien certain, que jusqu'au jour où l'expérience raisonnée lui enlève définitivement ce genre d'illusions, l'homme tend à personnifier dans la nature inanimée tout ce qui se meut, tout ce qui a l'air de lui faire du bien ou du mal. De nos jours encore, dans les classes non instruites, la tendance est visible. Parlez à un paysan de la terre qu'il cultive, à un vieux matelot du navire qu'il monte, à un mécanicien de la locomotive qu'il commande, et vous verrez à chaque instant surgir la personnification de l'inanimé. On a observé depuis longtemps que tel était en particulier le tour d'esprit de l'enfant. Non, s'écrie M. Herbert Spencer, ce sont les mamans, les nourrices, les bonnes,

qui suggèrent ces idées-là aux enfants par la manière dont elles leur parlent, quand elles leur disent par exemple : La lune te regarde, ton pantin est bien sage, ce meuble où tu t'es heurté est méchant, etc. Mais pourquoi donc mamans, nourrices et bonnes se laissent-elles aller à ce parler enfantin? N'est-ce pas précisément parce qu'il est enfantin? M. Herbert Spencer a pris ici l'effet pour la cause. Ne sait-il pas d'ailleurs comme nous avec quelle facilité, quelle promptitude les sauvages personnifient ou animent des produits bien simples de l'industrie européenne, dès qu'ils frappent quelque peu leur imagination? N'a-t-il jamais rien lu de ces anciens Mexicains qui en voyage adoraient tous les soirs leur bâton, lequel se transformait pour eux en Yacateuctli, le dieu des marchands voyageurs? La vérité est que, même aux époques de réflexion et de civilisation, et là où le monothéisme n'avait pas en quelque sorte *inanimé* la nature, l'homme a eu toutes les peines du monde à ne plus la personnifier. Ce fut dans l'ancienne société gréco-romaine la dernière empreinte du vieux polythéisme. Les étoiles passèrent pour des êtres animés aux yeux des stoïciens, des Alexandrins, d'un juif tel que Philon, d'un chrétien tel qu'Origène. Le biographe d'Apollonius de Thyane propose encore gravement l'explication des marées qui consiste à dire que la mer respire, et qu'elle s'avance sur les côtes ou s'en retire selon qu'elle soulève ou qu'elle abaisse en respirant son sein immense. Voyez encore comme, à la même époque et avec l'adhésion des historiens les plus graves, on croit à la sympathie des phénomènes naturels pour l'homme et ses destinées, à ces *portenta*, à ces présages qui annoncent les révolutions et les désastres! De nos jours, avec quelle facilité la masse ignorante ne croit-elle pas aux madones qui clignotent ou qui pleurent? Que nous sommes donc loin de ce discernement sûr de l'être inanimé que M. Herbert Spencer revendique pour l'homme primitif!

Notez pourtant que si ce point de départ de sa genèse des religions est faux, tout son édifice s'écroule. Car il ne peut plus nier la possibilité que la religion ait eu tout au moins simultané-

ment et parallèlement d'autres origines que celle qu'il prétend lui assigner exclusivement.

Cette étroitesse théorique a d'autant plus lieu de surprendre de la part d'un penseur ordinairement plus rigoureux, qu'en définitive il est bien forcé de reconnaître que l'homme a pourtant animé et personnifié bien des objets impersonnels de ses adorations. Il prétend que lorsqu'on s'est mis à adorer le ciel, le soleil, les astres, la montagne, le volcan, le fleuve, la mer, etc., c'est parce qu'on a cru voir dans ces divers phénomènes autant d'ancêtres métamorphosés. Soit. Mais il en résulte toujours qu'on regarda depuis lors ces objets inanimés comme des êtres animés, et non plus seulement comme des choses. Comment donc cette illusion fut-elle possible, s'il est vrai que l'homme discerne si bien ce qui est animé et ce qui ne l'est pas, et pourquoi cette confusion relativement tardive est-elle plus vraisemblable, lorsque la réflexion avait déjà grandi, qu'à l'époque où elle sortait à peine des limbes de l'esprit?

Ce n'est ni d'aujourd'hui ni même d'hier que les observateurs sérieux ont ramené à des phénomènes de la nature la plupart des divinités adorées par les peuples polythéistes en possession d'une mythologie développée. Stobée, compilateur grec du ve siècle, qui nous a conservé dans son *Florilegium* bien des fragments de l'ancienne poésie grecque, nous dit en parlant d'Épicharme : Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς Θεοὺς εἶναι λέγει ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας[1]. César et Tacite, malgré la différence des noms, assimilent à des divinités romaines ou connues des Romains les dieux dont ils constatent le culte en Gaule et en Germanie. C'est qu'ils ont le sentiment de l'identité foncière des objets de ces cultes, et il n'est pas un lycéen qui ne sache ce que signifie l'expression de *Jupiter serenus*. Cicéron admet sans hésitation que c'est la terre qui inspire la Pythie. Dans l'Inde on trouve des écrivains qui ont très nettement pénétré le sens primitivement naturiste des vieux mythes. Ainsi nous lisons dans les *Sanscrit*

[1]) *Floril.*, XCI, 29.

Texts recueillis et traduits par M. Muir (part. IV, ch. Ier, sec. 2) ce curieux fragment pris de Koremârila : « On raconte que Prajâ-« pati, le seigneur de la création, fit violence à sa propre fille. « Que signifie cela ? Prajâpati, le seigneur de la création, est un « nom du soleil, parce que le soleil protège toutes les créa-« tures. Sa fille Ushas, c'est l'aurore. Et quand on dit qu'il en « devint amoureux, cela signifie simplement qu'au matin le « soleil court après l'aurore, laquelle s'appelle en même temps « la fille du soleil, puisqu'elle se lève quand il approche. De « même quand on dit qu'Indra fut le séducteur d'Ahalyâ, cela ne « veut pas dire que le dieu Indra commit un tel crime ; mais « Indra est le soleil et Ahalyâ la nuit, et comme la nuit est « séduite et anéantie par le soleil du matin, il en résulte qu'Indra « s'appelle l'amant d'Ahalyâ. »

Il serait facile d'allonger la liste des citations de ce genre. Le christianisme des premiers siècles et du moyen âge retarda le moment où l'explication naturiste des mythologies fut généralement adoptée en faisant des dieux et des déesses autant de diables et de diablesses qui trouvaient charmant de se faire adorer. Mais depuis le siècle dernier on peut dire que l'explication naturiste voit toujours grossir le nombre de ses partisans. Rousseau en eut comme l'intuition. Notre compatriote Bergier la développa savamment dans un livre très peu connu et qui mériterait de l'être davantage [1]. Et l'on était encore loin de se douter des confirmations toutes puissantes, malheureusement trop dédaignées par M. Herbert Spencer, que la philologie comparée devait dans notre siècle apporter à sa thèse essentielle en remontant aux origines antésanscrites des noms des dieux de la race aryenne, et en tombant régulièrement sur un phénomène physique comme sur le point générateur de chaque divinité particulière. Les subtilités, les recherches trop raffinées, les étymologies trop complaisantes et les explications trop romanesques sont autant de leçons de prudence, mais ne sauraient détruire le fait patent que nous rappelons à nos lecteurs.

[1]) *Origine des dieux du paganisme*, 2 vol. Paris, 1767.

Mais, nous objectera-t-on, tout cela ne concerne que des mythologies relativement civilisées, par conséquent bien jeunes, quelque vieilles qu'elles soient pour nous, si nous pensons aux origines, et pour se faire quelqu'idée de ce que purent être ces origines, ce ne sont pas les Grecs et les Romains, ce ne sont pas même les Aryas védiques, qu'il faut consulter; ce sont ces populations restées au plus près de l'état primitif, ces tribus dites sauvages, désormais explorées, décrites par des observateurs compétents, et dont la religion rentre exactement dans le cadre tracé par M. Herbert Spencer. Preuves en soient les très nombreuses citations de voyageurs et d'explorateurs dont il a rempli son livre.

En effet M. Herbert Spencer a invoqué le témoignage d'un très grand nombre de voyageurs de toute catégorie, en indiquant trop rarement ses sources ; et pourtant s'il est un domaine où il faut peser et soupeser la valeur des témoins et leur compétence, c'est bien celui-là. Missionnaires et libres penseurs semblent s'être entendus pour nous donner les idées les plus inexactes de ce que sont en réalité les croyances et les coutumes religieuses des sauvages. Cependant on peut sans inconvénient accepter momentanément comme vrai, d'une vérité générale, l'ensemble des faits allégués par M. Herbert Spencer, pour démontrer que chez les non civilisés le culte des ancêtres avec ses conséquences révèle non seulement sa prépondérance, mais aussi son caractère primitif, absolument originel.

Il n'y a qu'un malheur, et c'est celui-ci :

De la même manière, avec la même méthode et procédant tout à fait de même, on peut tout aussi bien démontrer le contraire. Il suffit de trier dans ce champ immense les observations favorables et de se taire sur celles qui sont de tendance opposée. Les spécialistes seuls sont en état de savoir combien les religions des non civilisés se ressemblent sur toute la terre et combien en même temps elles diffèrent sur une foule de détails. On ferait des volumes avec leur description complète. Les religions polynésiennes, par exemple, sont légion, bien que toutes frappées à

la même empreinte. Chaque nouvelle exploration dans l'Amérique du Nord et du Sud, dans l'intérieur de l'Afrique, dans la Malaisie et la Mélanésie, dans l'Asie centrale et dans l'Asie boréale, rapporte une masse de faits inédits, et chacun peut y trouver ce qu'il cherche. Je pourrais, en suivant la méthode de M. Herbert Spencer, démontrer plus péremptoirement encore que la religion primitive n'est pas autre chose que la sorcellerie. Je pourrais aussi bien relever partout des faits sans nombre pour prouver qu'aux âges primitifs ce ne sont pas des hommes et des femmes qui sont devenus des phénomènes naturels, mais des phénomènes naturels qui à force d'être animés et personnifiés sont devenus des hommes et des femmes. Je pourrais même, marchant sur les traces de nos vieux apologistes de la révélation, démêler partout les débris obscurs, les *fragmenta sparsa* des enseignements de la Genèse. Les rapprochements curieux ne me feraient certes pas défaut. On m'avouera qu'une méthode aussi bonne fille ne peut absolument pas prétendre à la sévérité incorruptible de toute méthode qui se respecte. La réalité est que tout cela n'est possible qu'à la condition de partir d'un *a priori* que l'on cherche ensuite à confirmer par des faits systématiquement choisis, et par l'élimination non moins systématique de leurs contraires.

De plus, comment M. Herbert Spencer expliquera-t-il ces parallélismes, ces éléments communs, ces mythes analogues dont la mythologie comparée révèle l'existence chez tous les peuples polythéistes et à tous les degrés de la civilisation ?

Par exemple, c'est un fait bien connu de tous ceux qui se sont occupés de mythologie générale, que les héros ou dieux solaires présentent un peu partout des légendes analogues. Non seulement les plus connus de nous tous, Adonis, Endymion, Persée, Bellérophon, Hercule, mais aussi le Maui polynésien, le Bochica des Muyscas, le Balder germanique, le dieu colibri des Aztecs, l'Osiris égyptien, etc. [1], se distinguent 1° par l'humilité ap-

[1]) On peut y ajouter Apollon lui-même, dont la légende renferme plus d'un trait mélancolique.

parente ou le mystère de leurs origines ; 2° par le degré de gloire, de bonheur ou de sagesse où ils parviennent; 3° par leur fin qui est ou mauvaise ou tout au moins triste. C'est là le canevas commun. Pour nous qui pensons que la personnification du soleil s'est reflétée sur les légendes des héros solaires et les a toutes marquées d'un même sceau fourni par le destin diurne ou annuel du grand astre, cette conformité foncière s'explique toute seule. Mais dans le système de M. Herbert Spencer il faut se représenter qu'en cent endroits différents il est apparu un homme d'origine mystérieuse, qu'il s'est distingué par une supériorité telle qu'il est devenu l'objet des hommages de tous, qu'il a fini tristement, et qu'on l'a pris ensuite pour le soleil. Quelle invraisemblance ! Et pour se rendre compte du culte si répandu de l'étoile du matin ou de l'aurore, il faut admettre que dans une myriade de tribus primitives il s'est trouvé précisément une femme d'une beauté telle qu'elle méritât ce nom et qu'elle devînt déesse.

Autre fait dont M. Herbert Spencer ne paraît pas avoir tenu compte. Dans le vaste archipel de la mer du Sud divisé en une multitude de petits archipels dont les groupes divers forment la Polynésie, la Micronésie et la Mélanésie, on peut très bien observer que le culte des ancêtres s'est greffé sur une mythologie naturiste, l'a supplanté par places, s'y est associé ailleurs et est demeuré très peu pratiqué, si même il n'est pas resté inconnu, dans les îles les plus occidentales de la Micronésie. Il a marché de l'est à l'ouest. C'est ce qui résulte de l'enquête minutieuse sur les religions de l'Océanie, dont les résultats ont été consignés dans le dernier volume de l'*Anthropologie* de Waitz-Gerland.

Il est encore une considération qui me paraît décisive. Le culte des ancêtres, là où il est pratiqué, se rapporte à la série ascendante des pères de l'adorateur. Parfois il s'arrête au troisième ou quatrième échelon, c'est-à-dire aux seuls ancêtres dont on ait gardé quelque souvenir. Cela diffère essentiellement du culte d'un être dont on peut se croire le descendant,

mais que l'on place bien au-dessus des animaux intermédiaires et que l'on considère comme une sorte de créateur ou du moins de générateur par excellence. Pourquoi cette différence entre le premier ancêtre et les autres? Voilà ce que la théorie de M. Herbert Spencer ne peut pas expliquer. Si elle était fondée, tous les ancêtres consécutifs devraient être dieux au même degré. Au contraire, il y a visiblement distinction profonde entre le dieu, qui peut être le premier ancêtre, mais qui est aussi autre chose, et ceux qui viennent après lui, mais qui ne sont qu'ancêtres.

Psychologiquement, on ne comprend pas non plus pourquoi l'idée que les morts survivaient en réalité à l'apparence de leur anéantissement, a pu conduire à en faire les objets d'un culte religieux. Il n'y avait pas l'ombre d'une raison pour qu'on leur attribuât après la mort un pouvoir supérieur à celui de l'homme vivant. Il en est tout autrement quand on croit déjà à des esprits de la nature, commandant aux choses de la nature, pouvant s'en détacher et y rentrer à leur guise, ce qui constitue l'animisme proprement dit et ce qui fait le fond de la religion de la plupart des sauvages. Alors on comprend que, dans la foi en la survivance, on ait de plus en plus assimilé les esprits des ancêtres à ces esprits de la nature dont on redoutait ou dont on désirait l'action. Le culte de ceux-ci a tout naturellement poussé au culte de ceux-là. N'est-ce pas ce que nous voyons en Chine, ce pays des antiquités par excellence, où le culte des ancêtres est devenu, non exclusif, mais prépondérant? Il repose, de l'aveu de tous les écrivains chinois, sur une mythologie naturiste antérieure dont le Feng-Shui ou la science des influences favorables ou nuisibles des choses est l'expression moderne, qui remonte en principe jusqu'aux plus lointains souvenirs de la race et qui est demeurée la religion officielle de l'État. Il faut se garder dans une discussion comme celle-ci de se jeter dans les discussions psychologiques et surtout métaphysiques. Je me permets seulement d'énoncer ma conviction que l'on cherche en vain à dérouler les origines des croyances en la vie future et en l'existence des dieux, si l'on ne reconnaît pas dans la nature même de l'esprit humain une

propension naturelle à s'élever, en un certain point de son développement, à l'une et à l'autre notion. Il est facile de dire que l'analogie du sommeil, de la syncope, etc., et de la mort a engendré la supposition que celle-ci était également suivie d'un réveil. Mais il n'est pas moins vrai qu'il y avait pourtant une différence capitale et sautant aux yeux des plus simples, la différence qui consiste en ceci que le cadavre ne reprenait pas vie et se réduisait finalement à rien. De même l'utilitarisme ou le simple calcul d'intérêt auquel on veut ramener les premières manifestations de la religion dans l'humanité ne suffit pas à en expliquer la puissance esthétique et si souvent voluptueuse.

III

Le problème des origines religieuses, comme tous les problèmes d'origine, est extrêmement compliqué, et il est fort douteux que l'on puisse jamais spécifier un genre particulier de culte en disant : voilà le culte primitif. Il nous paraît improbable que l'humanité, même déjà distincte de l'animalité, ait été religieuse dès l'origine, et on nous montrerait dans les derniers bas-fonds de notre espèce quelques tribus extrêmement arriérées et destituées de toute notion religieuse que nous n'en serions nullement surpris. Cependant une tribu de ce genre est encore à trouver, n'en déplaise à sir John Lubbock, qui dénie toute religion à des peuplades dont il raconte ensuite les superstitions. La première religion, qu'elle soit apparue sur un point du globe habité ou sur plusieurs, a dû être très incohérente, très peu fixe, nullement systématique, et se rapporter à ce qui intéressait le plus directement l'homme, c'est-à-dire à l'alimentation et à la sécurité. Ce n'est pas l'ensemble de la nature dont il ne pouvait avoir aucune idée, ce ne sont pas mêmes ses grands phénomènes, — ils le laissaient indifférent — qui ont provoqué chez lui l'éclosion du sentiment religieux. L'arbre nourricier, le fleuve poissonneux, la colline giboyeuse, et puis le retour de la lumière, la marche en

apparence irrégulière de la lune (elle a été adorée, semble-t-il, avant le soleil) ont dû parler bien plus fortement à son imagination première que le ciel, la terre, la mer sans bornes. Mais c'est à tort qu'on donne le nom de fétichisme à ce premier stade du sentiment religieux [1]. En réalité il n'y a qu'une différence de degré, non de genre, entre le culte d'un arbre et celui de la forêt, entre le culte de la montagne et celui de la terre, entre le culte de la source et celui de la mer, entre le culte de la lune et celui des astres et du ciel couvrant tout. Ce dut être seulement après une longue accumulation d'expériences que l'homme se fit quelqu'idée des proportions réelles des phénomènes, de leur subordination et de leur importance relative et, par exemple, se persuada de la supériorité du ciel ou du soleil sur tout ce qu'il pouvait voir et connaître.

Mais je crois qu'il faut maintenir l'antériorité du naturisme sur toute autre forme de religion. Il fallut une dose de réflexion qui n'a rien de primitif pour se demander ce qui suivait la mort, pour

[1]) Il serait temps qu'on mît un peu plus de rigueur dans l'emploi de ce vocabulaire spécial; car les malentendus deviennent nombreux. Nous appelons *naturisme* la religion fondée sur le culte des objets naturels visibles, soit qu'on les adore directement et sans penser à une distinction entre leur forme visible et l'esprit qui les anime, soit que cet esprit s'en distingue, puisse s'en détacher partiellement, se rapproche même tout à fait de la forme humaine, mais demeure toujours associé à l'objet de manière à en porter toujours l'empreinte dans les légendes où il figure. C'est une question de plus ou de moins, l'objet n'étant jamais adoré que dans la supposition qu'il est animé. — *L'animisme* commence là où la multiplication indéfinie des esprits de la nature fait qu'on les considère comme complètement détachés et complètement indépendants des objets avec lesquels ils se confondaient à l'origine. C'est sur cette croyance aux esprits que se greffent la *sorcellerie* partout si répandue et génératrice du sacerdoce, le *fétichisme* et l'*idolâtrie*. L'idolâtrie n'est qu'un raffinement du fétichisme devenu trop grossier pour l'esprit plus développé. Le fetiche est essentiellement un objet en lui-même mesquin, portatif, *possédable*, mais se recommandant aux yeux du non-civilisé par quelque particularité qui fait qu'il y voit la résidence d'un esprit. Plus tard il faut de plus la ressemblance plastique du fétiche avec l'animal ou avec l'homme, et de là l'idolâtrie. — Comme nous l'avons dit plus haut, le culte des ancêtres est une sous-division de l'animisme. Les esprits défunts sont assimilés à ceux de la nature, d'abord adorés comme eux, ensuite plus qu'eux. — Là où le naturisme se déploie en une riche mythologie dramatisée, c'est-à-dire chez les races les mieux douées sous le rapport spéculatif et esthétique, l'animisme et le culte des ancêtres se développent faiblement. Là au contraire où, comme en Chine, la mythologie reste infécondc, où, comme chez beaucoup de peuples sauvages, elle ne peut sortir de son état embryonnaire, l'animisme devient prépondérant et souvent, par lui et avec lui, le culte des ancêtres.

l'assimiler à un sommeil ou bien à un évanouissement. Car, je le répète, en supposant que, comme l'enfant, le non-civilisé pût croire que le mort dormait, comme l'enfant aussi, il dut être très frappé de ce que ce sommeil n'en finissait pas. Il en fut autrement quand, sur la base du naturisme, on crut à l'existence d'innombrables esprits. Dès lors l'élan était donné pour leur assimiler les âmes défuntes. Il y avait comme un autre monde qui s'ouvrait pour les imaginations. On pouvait *diviniser*. Que sont toutes les divinisations historiques dont nous avons connaissance, si ce n'est l'exaltation d'hommes que l'on met au rang des dieux auparavant connus? Il en a toujours été de même.

Un regard attentif jeté sur les anciennes croyances, encore aujourd'hui en vigueur chez les non-civilisés, démontre vite que l'homme des temps primitifs ne faisait aucune différence essentielle entre la nature divine, la nature humaine et la nature animale. Le plus souvent, en personnifiant les objets de la nature dont il faisait ses dieux, il les conçut sous forme animale, et cela d'autant plus facilement qu'il était très disposé à voir un supérieur dans l'animal. Ce n'est pas parce que le hasard a voulu que le premier ancêtre d'une famille ou d'une tribu reçût le surnom du Faucon, ou du Jaguar, ou du Serpent, qu'un Peau-Rouge ou un Nègre vénère l'un ou l'autre de ces animaux ; c'est que la divinité protectrice ou génératrice, ou l'esprit protecteur de la famille ou de la tribu sont conçus par lui sous cette forme déterminée. Les animaux de la dite espèce sont de la famille divine et de sa famille à lui-même, ils sont congénères. Car, en vertu de la même confusion primitive, le sauvage ne voit pas plus de difficulté à croire que lui et sa tribu descendent d'un animal qu'à se regarder comme engendrés par un dieu. Ou plutôt l'animal et le dieu ne font qu'un dans son esprit. Par la même raison il peut croire que ses ancêtres les plus distingués ont été se loger dans des corps célestes, ou sont devenus ces corps célestes, ou n'étaient autre chose que ces corps célestes venus sur la terre. La distinction entre les deux notions ne s'établit pas dans son esprit. C'est une croyance que l'on peut remarquer en Polynésie, chez les Caraïbes, ail-

leurs encore. Mais ce cours d'idées est très différent de celui que M. Herbert Spencer se figure quand il veut démontrer que les astres n'ont été l'objet d'un culte qu'à partir du moment où l'on a pu croire qu'ils étaient les ancêtres de la famille ou de la tribu.

En résumé, et bien que sur certains points de détail M. Herbert Spencer ait réclamé à bon droit pour le culte des ancêtres une place parmi les facteurs de l'évolution religieuse dans l'humanité, sa théorie ne recouvre pas l'ensemble des faits qu'il s'agit d'interpréter, elle ne nous délivre pas du tout de la nécessité des recherches philologiques, elle se heurte contre des invraisemblances inacceptables, et la conséquence en est qu'il nous faut continuer de travailler, à la sueur de nos fronts, sans pouvoir songer plus qu'auparavant à les appuyer sur le trop commode oreiller du nouvel évhémérisme.

Albert Réville.

ESDRAS

ET LE CODE SACERDOTAL

I

Je ne connais aucun personnage de l'Ancien Testament qui ait été aussi gratuitement surfait que le prêtre et scribe babylonien Ezra ou Esdras. La légende talmudique voit en lui un second Moïse; l'école critique moderne le considère comme le promulgateur, parfois même comme le compilateur du Pentateuque; tous font de lui un homme extraordinaire, dont l'action aurait fait époque, voire point tournant dans le développement du judaïsme. Et cependant, si l'on consulte l'histoire, on ne découvre rien qui puisse justifier une appréciation aussi enthousiaste. On comprend sans effort la raison qui a grossi démesurément l'autorité d'Esdras dans le camp des pharisiens. Ceux-ci, adversaires irréconciliables de l'école des saducéens qui rejetait la tradition, et zélés partisans de l'idée qu'une loi orale a toujours existé à côté de la loi écrite, transmise par Moïse, avaient besoin d'un personnage biblique du retour de la captivité, auquel ils pussent faire remonter la transmission des coutumes traditionnelles qu'ils estimaient souvent égales et même supérieures à celles qui ont l'Écriture pour origine. La personne d'Esdras, décrite par l'auteur des *Chroniques*[1] comme un scribe habile et un

[1]) On sait que les livres d'Esdras et de Néhémie font partie du livre des Paralipomènes ou des Chroniques.

ardent puritain, obtint de préférence l'honneur d'être considéré comme le fondateur de la secte et le propagateur de la loi orale. Par conséquent, Esdras et les signataires du pacte relatif à la stricte observation des prescriptions mosaïques (Néhémie X), furent appelés « hommes de la Grande Synagogue » (אנשי כנסת הגדולה) et « pères de la tradition » (אבות הקבלה). Tout cela, dis-je, se comprend et s'explique, mais en vain se creuse-t-on le cerveau, pour découvrir la raison qui ait pu conduire certains auteurs modernes à attribuer à Esdras la publication et même la rédaction finale du Pentateuque. Quand saint Jérôme écrivit ces mots mémorables : *Sive Mosen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram instauratorem operis, non recuso*, il fut guidé par deux considérations dogmatiques d'une importance capitale, dont l'une, de source pharisienne, attribuait à Esdras une autorité égale à celle de Moïse ; l'autre, purement chrétienne, prolongeait l'époque prophétique jusqu'à la venue de Jésus. Dans ces conditions, la concession du célèbre Père de l'Église n'est qu'apparente, car elle ne change en rien le caractère inspiré et surnaturel des Livres Saints. Pour l'école critique moderne, le point de vue change du tout au tout ; le terrain sur lequel elle se place est le caractère purement humain de l'Écriture ; sa tâche principale consiste à relever la différence des sources, les contradictions des diverses traditions mises côte à côte par les multiples rédactions, et par-dessus tout, le caractère factice et récent de tout le bagage traditionnel. Ici, les personnages les plus vénérés, dépouillés de l'auréole dont la tradition les a entourés, sont réduits à des proportions très humbles, ou disparaissent tout à fait. Comment se fait-il donc, que la personne d'Esdras seule soit restée intacte au milieu de cette chute générale et précipitée des personnages bibliques ? Chose étonnante, ce scribe babylonien a même été gratifié par les critiques de deux titres dont les prophètes eux-mêmes se seraient montrés jaloux : celui de dernier rédacteur du Pentateuque, et celui de révélateur des quatre premiers livres de ce recueil. Voilà des affirmations bien précises qu'on nous présente avec une assurance absolue qui semble défier la contradiction.

Pénétré de l'amour de la vérité et professant la plus haute estime pour la jeune école critique qui compte parmi ses membres des savants aussi distingués que MM. Graf, Wellhausen ; Reuss, d'Eichthal, etc., j'ai mis la meilleure volonté du monde à accepter la nouvelle manière d'envisager le rôle d'Esdras. Malheureusement, après une étude persévérante du sujet, je n'ai rien trouvé ni dans les mémoires de ce scribe, si ceux qu'on donne en son nom lui appartiennent en réalité, ni dans le récit, pourtant assez enjolivé du chroniqueur, le moindre indice favorable à cette hypothèse ; je dirai plus, c'est un sentiment contraire qui se dégage de ce récit, sentiment peu en accord avec le rôle actif et décidé qu'on a bien voulu accorder au célèbre scribe. Aussi, après de longues hésitations et n'ayant d'autre but que la recherche impartiale de l'histoire, je me décide maintenant à exposer mes doutes à cet égard, avec l'espoir que des forces plus jeunes et plus autorisées que les miennes se mettront bientôt à examiner sérieusement les autres résultats obtenus jusqu'à ce jour par cette nouvelle école critique.

II.

Le prêtre et scribe Esdras, fils de Séraya, partit de Babylone le premier mois de la septième année d'Artaxerxès Longuemain (avril, 458 av. J.-C.) en tête d'une caravane de 1534 pèlerins mâles, pour se rendre en Palestine. Il était muni, dit-on, d'un firman du Grand Roi, rédigé en langue araméenne et de la teneur suivante:

« Artaxerxès, roi des rois, à Esdras le prêtre, scribe de la loi du « Dieu du ciel, salut. Je permets à tous les Israélites de mon « empire d'aller avec toi à Jérusalem, s'ils le désirent, car tu es « envoyé par le roi et ses sept conseillers, afin de t'enquérir sur « l'état de la Judée et de Jérusalem d'après la loi de Dieu que tu « possèdes, et afin d'y porter l'or et l'argent que le roi et ses « sept conseillers ont voué au Dieu d'Israël qui demeure à Jéru- « salem. Avec cet argent vous achèterez des sacrifices et des liba-

« tions pour l'autel de Jérusalem, où vous remettrez également « les objets du culte que nous vous confions. Vous êtes libres « d'employer, comme vous l'entendrez, les autres sommes qui « proviennent des dons faits par votre peuple. Si les dépenses de « votre culte dépassent les sommes dont vous disposez, vous vous « adresserez aux collecteurs d'impôts (גזברא) de la province ciseu- « phratique (עבר נהרא), lesquels sont invités à livrer sans retard, à « la demande d'Esdras, prêtre, exégète [1] de la loi du Dieu du ciel, « jusqu'à cent talents d'argent, cent kors de blés, cent baths de « vin, cent baths d'huile et du sel en quantité illimitée. Si cela « vous est requis au nom du Dieu du ciel (אלה שמיא), vous êtes « tenu de le livrer au profit du temple du Dieu du ciel, afin que « Dieu ne se fâche pas contre le gouvernement du Roi et de ses fils. « Il vous est en outre défendu de soumettre à un impôt quelconque « les prêtres, les lévites, les chantres, les portiers, les portefaix « et les autres serviteurs du temple. Quant à toi, Esdras, suivant « la science de Dieu que tu possèdes (mot à mot : que tu as en ta « main), nomme des juges civils (שפטין) et des juges religieux (דינין) « qui exerceront leur autorité sur ceux de ta nation qui habitent « la province ciseuphratique et qui connaissent la loi de ton Dieu, « et enseigneront ceux qui ne la connaissent pas. Celui qui n'ac- « complira pas la loi de ton Dieu et la loi du Roi, sera infaillible- « ment passible de peines proportionnelles, et suivant son crime « il sera condamné soit à la mort, soit à l'exil, soit à l'amende « ou à la prison [2]. »

Arrivés à Jérusalem le premier jour du cinquième mois (août 458 av. J.-C.), les pèlerins réintégrèrent l'or et l'argent dans le trésor du temple, et apportèrent un riche holocauste à Dieu pour le remercier de la protection qu'il leur avait accordée pendant le voyage. Ensuite, ils remirent les ordres royaux aux satrapes de la Ciseuphratique, lesquels se montrèrent pleins de prévenances envers le peuple et le temple. Depuis le jour de son arrivée jusqu'au

[1]) Ou herméneute. C'est le sens exact du mot *sôphêr* qu'on traduit ordinairement par « scribe » ou « lettré. »
[2]) Esdras, VII.

16 du neuvième mois, Esdras s'éclipsa et on n'entendit pas parler de lui. Le 17 de ce mois, ce prêtre ayant appris des chefs que plusieurs parmi le peuple avaient épousé des femmes païennes, déchira ses habits, s'arracha les cheveux, s'abstint de toute nourriture, et revêtu d'un cilice, il fit à haute voix une profession de péché au milieu de quelques hommes pieux qui s'étaient attachés à lui. Ces lamentations attirèrent une grande multitude composée d'hommes, de femmes et d'enfants, lesquels se mirent aussi à gémir et à fondre en larmes. Un des chefs du peuple nommé Sekania, fils de Yehiel, de la grande famille de Benè-Elam, encouragea Esdras à former une association dont les membres promettraient par serment de renvoyer les femmes étrangères et d'exhorter le peuple à les imiter. Esdras communiqua aussitôt au peuple le projet qu'on lui avait suggéré et fit force prières pour qu'on le mît à exécution. Le projet fut adopté à l'unanimité ; on prescrivit une assemblée générale pour le 20 du même mois, sous peine d'excommunication et de confiscation pour les absents. La réunion eut lieu le jour indiqué où Esdras enjoignit au peuple de se séparer des femmes étrangères, ce que le peuple promit à peu d'exceptions près. La séance n'ayant pu se prolonger à cause du mauvais temps, il fut décidé qu'un comité choisi parmi les notables et les juges de chaque ville, inviterait ceux qui ont fait des mariages exotiques à divorcer avec leurs femmes. Ce comité entra en fonction le premier du dixième mois et dans deux mois cette réforme fut un fait accompli [1].

Pendant les treize ans subséquents, l'histoire est de nouveau muette sur le compte d'Esdras. Cette année, la vingtième d'Artaxerxès, arriva à Jérusalem Néhémie, fils de Hakalia, revêtu de la dignité de satrape de la Judée. Celui-ci trouva la capitale en ruines et la communauté dans une extrême décadence. Son premier soin fut d'entourer Jérusalem de fortes murailles, afin de la protéger contre les incursions des peuplades voisines ; puis il fit remettre aux pauvres parmi le peuple les dettes qu'ils avaient contractées

[1]) Esdras, VIII, IX, X.

envers les riches, et leur fit restituer leurs terres et leurs enfants que ceux-ci détenaient à titre d'hypothèque. Le premier jour du septième mois de la même année, on réunit une assemblée générale et l'on invita Esdras à apporter le livre de la loi de Moïse, afin d'en faire la lecture devant le peuple. Quand, monté sur la tribune et assisté par treize prêtres, Esdras eut ouvert le rouleau sacré et prononcé la bénédiction d'entrée, tout le peuple debout répondit *Amen* et, en levant les mains vers le ciel, il se jeta sur sa face en signe d'adoration. Esdras lut ensuite plusieurs péricopes de la loi depuis le matin jusqu'à midi, et ses paroles furent expliquées au fur et à mesure par les principaux lévites.

L'effet de la lecture fut tel que le peuple se sachant coupable d'avoir souvent transgressé les commandements de Dieu, se mit à verser d'abondantes larmes; Néhémie, Esdras et les lévites cherchèrent à l'apaiser par les paroles suivantes: « Cessez de pleurer et de vous affliger dans ce jour saint, mais allez plutôt manger ce qui est gras et boire ce qui est doux[1], et distribuez de la nourriture à ceux qui n'en ont pas préparé, car ce jour est consacré au Seigneur; chassez donc toute idée sombre de votre esprit, attendu que la joie en Dieu est votre force. » Là-dessus les invités se dispersèrent et passèrent la journée « en grande réjouissance » (בשמחה גדולה). Le lendemain les chefs accompagnés de prêtres et de lévites s'étant rendus auprès d'Esdras afin de s'instruire dans la loi, furent fort attentifs au passage qui ordonne de célébrer, le 15 de ce mois, la fête des Tabernacles. Le même passage ordonnait aussi de faire annoncer dans toutes les villes la proclamation suivante : « Allez chercher dans les montagnes des feuilles d'olivier, de bois à graisse[2] (עץ שמן), de myrte(?), de palmier, de bois *noué* (עץ עבות), afin de construire les cabanes. » La proclamation fut accueillie avec enthousiasme et la fête fut célébrée con-

[1]) Le parallélisme de *maschmannîm* (choses grasses) et *mamtaqqîm* (choses douces) comparé à celui de *debasch* « miel » et *schemen* « graisse, huile » dans le Deutéronome. XXXII, 13, rend presque certain que l'épithète usuelle de la terre sainte *zâbat hâlâb udebâsch* « abondante en *lait* et en miel, » doit être lue *zâbat hêleb udebasch* « abondante en *graisse* et en miel ».

[2]) Probablement une variété d'olivier.

formément au rite pendant huit jours avec des lectures journalières de la loi. Une pareille fête, ajoute le chroniqueur, n'a pas été célébrée depuis le temps de Josué, fils de Noun. Le 24, on prescrivit un jour de jeûne avec cilice et cendres, et l'on passa l'avant-midi à lire la loi et à se confesser. L'assistance était composée de personnes exemptes de mariages mixtes. Après de ferventes prières et une action de grâces prononcée à haute voix par les lévites, on procéda à la souscription d'un acte dans lequel les notables de toutes les classes de la population s'obligèrent à accomplir fidèlement la loi donnée par Moïse, le serviteur de Dieu. Les signataires, au nombre de 85, dont le quatrième était Esdras, firent jurer au reste du peuple de faire comme eux. On insista surtout sur les commandements relatifs aux alliances avec les païens, à la sanctification du samedi et de l'année de chômage, de plus à l'envoi au temple des prémices et des dîmes. On s'obligea en outre à donner annuellement un tiers de sicle pour l'entretien du culte, ainsi qu'à apporter, chacun désigné par le sort, une quantité de bois à brûler pour l'autel [1].

Depuis ces événements, le nom d'Esdras ne figure que dans le récit de l'inauguration de la muraille de Jérusalem, où ce prêtre conduisit la grande procession ordonnée par Néhémie. Il disparaît ensuite de l'histoire. Quand, la trente-troisième année d'Artaxerxès, Néhémie fut rentré à Jérusalem après une courte absence, il trouva Tobie l'Ammonite commodément installé dans la cellule du temple, à côté du prêtre Eliaschib son parent. Les autres mesures prises par Esdras n'étaient pas non plus observées. Néhémie dut chasser l'Ammonite et rétablir de nouveau l'ordre aussi bien dans les affaires du culte que dans celles des mariages mixtes. Cette dernière réforme ne lui réussit que par des procédés violents. Les plus obstinés furent cruellement battus et tourmentés jusqu'à ce qu'ils eussent promis de se séparer de leurs femmes [2]. Esdras n'était plus là; peut-être est-il retourné à Babylone comme le veut la tradition.

[1]) Néhémie, 1-X.
[2]) *Ibid.*, XII-XIII.

III.

Même en supposant la parfaite historicité de tous les faits rapportés par l'auteur des *Chroniques*, il sera, je crois, impossible de méconnaître combien peu la personne d'Esdras avait les qualités nécessaires à un promulgateur d'une nouvelle législation, que dis-je, à un simple réformateur d'abus. D'après la donnée formelle du narrateur, Esdras n'eut, dès le début, que la seule ambition d'étudier et d'accomplir à son aise les observances de la loi et d'en propager la pratique parmi la masse ignorante du peuple. (Esdras, VII, 10.) Pendant la captivité, la plupart des commandements relatifs à la pureté légale, aux fêtes, aux sacrifices et aux prérogatives des prêtres sont devenus impraticables et ont été entièrement négligés. Cet état de choses pesait comme un lourd fardeau sur la conscience des hommes pieux de cette époque. Y a-t-il, en effet, pour une âme religieuse des tourments plus atroces que la certitude de se trouver en état de péché sans disposer d'aucun moyen pour en obtenir le pardon? On sait que sur la terre étrangère, le seul moyen efficace du pardon aux yeux de l'antiquité, le sacrifice, était défendu par une stipulation formelle du Deutéronome. Que ce sentiment était très commun chez les fidèles de la captivité, on ne le voit que trop par le psaume LI dont la rédaction est indubitablement antérieure au retour de l'exil, psaume qu'il faut citer en entier de peur de perdre ou d'effacer les importantes données qu'il renferme au sujet de la présente recherche.

« Aie pitié de moi, ô Dieu, suivant ta grâce (habituelle), conformément à la multitude de tes miséricordes, efface mes péchés. Lave-moi bien de mes délits et nettoie-moi de mes fautes, car j'ai conscience de mes crimes et mes forfaits sont constamment présents à mon esprit. En faisant le mal, j'ai tellement eu l'intention de t'insulter, que tu as le droit de me dire les paroles (les plus dures), que tu es justifié de m'infliger les peines (les plus douloureuses). O

Dieu, s'il est vrai que j'ai été enfanté en état de péché et que ma mère m'a conçu à l'état de culpabilité[1], il n'en est pas moins vrai[2] que tu aimes la vérité religieuse qui emplit mon intérieur, et que c'est toi-même qui m'enseigne la sagesse dans les plis les plus cachés de mon être. Purifie-moi donc avec l'hysope, pour que je redeviennes pur; lave-moi et je redeviendrai plus blanc que neige. Annonce-moi des paroles qui me réjouissent et me mettent en état d'exaltation; que mes membres courbés par ta colère reviennent à l'aisance. Cache ta face devant mes délits et efface tous mes péchés. Crée-moi un corps pur et renouvelle dans mon intérieur un esprit toujours prêt à te servir. Ne me repousse pas devant ta face, ne m'enlève pas ton esprit saint. Rends-moi la joie que donne la certitude de ton secours et gratifie-moi d'un esprit généreux. Je veux enseigner aux criminels la voie que tu as tracée, et les pécheurs retourneront à toi. Sauve-moi du péché mortel, ô Dieu de mon salut, afin que ma langue chante ta justice. Seigneur, ouvre mes lèvres et ma bouche annoncera tes louanges. Car tu ne veux pas que j'apporte (ici) des victimes (pour faire expier mes péchés); si je t'apportais un holocauste, tu ne l'agréerais pas. Le sacrifice que je t'apporte (en ce moment) est l'esprit abattu (qui m'anime); ô Dieu, ne dédaigne pas le cœur brisé et contrit (que je t'offre). Daigne rétablir les ruines de Sion, reconstruire les murailles de Jérusalem, alors tu agréeras bien les sacrifices qu'on t'apportera avec sincérité : les holocaustes et les kalils ; alors on consumera des bœufs sur ton autel. »

La prière qui précède ne laisse aucun doute sur ce que son auteur, un prophète de la captivité, se proposait de faire en arrivant en Terre-Sainte. Son but était tout d'abord d'accomplir, en toute leur plénitude, les prescriptions de la loi, spécialement celles qui concernent les sacrifices, afin de se décharger du poids de ses péchés vrais ou fictifs, puis ensuite de propager la connais-

[1]) C'est-à-dire que je commets des péchés dès le début de mon existence.
[2]) C'est la nuance délicate de l'opposition adverbiale *hên-hên* aux versets 7 et 8.

sance et les pratiques de la loi parmi ceux qui les ignoraient ou qui refusaient de les exécuter. Eh bien, ce sont absolument les mêmes intentions que le chroniqueur attribue à Esdras. « Esdras, dit-il, s'était proposé (הכין לבבו, mot à mot « apprêta son cœur ») d'étudier la loi de Dieu et de la pratiquer ainsi que d'enseigner en Israël les statuts et les décisions légales (ללמד בישראל חק ומשפט). On dirait presque que le narrateur a composé cette phrase en mettant bout à bout et en prose les expressions du psaume qu'on vient de lire, car la première moitié, הכין לבבו, répond à רוח נכון du v. 12; de même la seconde partie : ללמד בישראל חק ומשפט, est parfaitement parallèle au membre de phrase אלמדה פשעים דרכך du verset 15. Mais quoi qu'il en soit, ce passage du chroniqueur ne fait tant soit peu supposer qu'Esdras ait cherché à introduire parmi ses compatriotes de la Judée un nouveau code émergé on ne sait comment, à Babylone, pendant la captivité dont il aurait été porteur. J'ai à peine besoin de faire remarquer que l'expression חק ומשפט est loin d'impliquer l'idée d'une législation nouvelle inconnue jusqu'alors. Si l'on ajoute à cela cette autre réflexion, savoir, que le titre *sôphêr mâhîr betôrat Môsché* « lettré versé dans la loi de Moïse » éveille plutôt l'idée contraire à celle d'un législateur original, on ne manquera point de désirer d'avoir une meilleure connaissance du procédé microscopique au moyen duquel les savants auxquels j'ai fait allusion, ont pu découvrir des choses si étonnantes dans un passage aussi simple qui ne donne guère prise à l'équivoque.

Ce qui est raconté d'Esdras après son arrivée en Terre-Sainte, fait encore moins supposer en lui le caractère d'initiative, propre aux réformateurs. La seule action de quelque portée qu'on lui attribue, la tentative de faire cesser les mariages avec les païens, n'est due qu'à la suggestion des chefs rapatriés. Ces chefs, connaissant la vénération du peuple pour les prêtres et les lettrés ou sôpherîm, recoururent naturellement à Esdras qui réunissait ces deux titres en sa personne, afin de rehausser le prestige de l'association projetée et de faire respecter ses décisions ultérieures. La part que prit Esdras dans la réforme sus-indiquée

est d'ailleurs plutôt passive qu'active. Ses actes de contrition, ses cris et ses pleurs au milieu de la foule assemblée devant le temple, attestent, on ne peut mieux, un manque total de l'esprit de résolution. On sent à chaque pas que le temps des prophètes était déjà bien loin. Un Jérémie, un Ézéchiel, pour ne citer que des prophètes qui touchent la captivité, ne se serait point résigné à un rôle aussi effacé : au lieu d'attendre l'invitation des chefs, il aurait attaqué de front et le peuple et les chefs coupables, sans ménager leur susceptibilité, voire même sans se soucier le moins du monde si ses paroles seraient écoutées ou non. On ne sent que trop que pendant que les prophètes accomplissent une œuvre de conscience, Esdras ne fait qu'exécuter une œuvre de commande. Malachias, le dernier et le moins énergique des prophètes, rapatrié lui-même et fort peu antérieur à Esdras, ayant à combattre le même abus des alliances matrimoniales, ne va pas par quatre chemins : son attaque vigoureuse est aussi directe qu'implacable :

« Juda a commis des actes d'infidélité ; des actes abominables sont accomplis en Israël et à Jérusalem, car Juda a profané la sainteté chérie de Jéhovah et conclu des alliances matrimoniales avec les filles des dieux étrangers ! Puisse Jéhovah retrancher à l'homme qui commet cette abomination toute postérité et descendance des tentes de Jacob, ainsi que tout porteur d'offrande à Jéhovah des armées[1] ! »

Cette force d'âme que donnent les grandes convictions, cet esprit d'initiative hardie qui défie tous les obstacles, cette parole mâle et vigoureuse qui sait ébranler les cœurs oublieux de leurs devoirs, font totalement défaut à Esdras, qui procède par voie d'édification et d'attendrissement. Ses airs contrits, ses traits défaits par le jeûne, ses objurgations renouvelées sans cesse, qui comptent autant sur la compassion de ses auditeurs que sur leurs convictions, voilà les moyens qu'Esdras met en œuvre pour ébranler la résistance du peuple. Un pharisien du temps de Jésus, que dis-je, un

[1]) Malachias, II, 11-12.

rabbin du moyen âge n'aurait pas agi autrement. Ajoutons que cette ingérence d'Esdras, si peu personnelle qu'elle fût, n'avait même pas pour but de faire exécuter un commandement du code sacerdotal dont il aurait été le seul détenteur: le verset (Esdras, IX, 1,) qui énumère Ammon, Moab et les Égyptiens parmi les peuples dont les alliances sont défendues, est d'origine deutéronomique. Il faut même remarquer que la défense absolue d'épouser des Égyptiennes renchérit déjà sur les termes du dernier code qui limite cette défense à trois générations seulement[1]. On voit donc que le zèle de ce prêtre ne visait qu'à consolider les pratiques d'une loi ancienne et connue du peuple, mais nullement à introduire des pratiques nouvelles capables de modifier profondément les rites du culte; en d'autres mots, la tendance réformatrice n'est nulle part saisissable.

Parmi les contemporains d'Esdras, combien la conduite de Néhémie n'est-elle pas plus énergique et, disons le mot, plus noble et plus digne sous tous les rapports. Les nouvelles désolantes qu'il reçoit de Jérusalem lui arrachent aussi des larmes en abondance; comme ses compatriotes il recourt au jeûne et à la prière, pour assurer la réussite de sa demande auprès du Grand Roi. Mais une fois arrivé à destination il déploie une activité extraordinaire, au milieu d'innombrables difficultés et en risquant mille fois sa vie et sa haute position, non seulement pour mettre Jérusalem en état de défense, mais aussi pour assurer au culte les moyens d'existence qui lui manquaient jusqu'alors. Quoique ne disposant pas comme Esdras du bras séculier pour se faire obéir dans les choses religieuses, il a su imposer aux riches l'abandon de leurs créances, aux pauvres la prestation régulière des dîmes et des prémices au profit des prêtres. Dans cette grande réforme qui assura l'existence du culte juif, Esdras ne joue aucun rôle indépendant. Autrefois soumis aux chefs, il est maintenant satellite inséparable de Néhémie et ne fait jamais rien sans être autorisé par lui. A l'occasion de la grande assemblée du 1er du septième mois,

[1]) Deutér. XXIII, 9.

Esdras attend modestement qu'on l'y invite pour apporter le livre de la loi. Et qu'y lit-il? Est-ce le nouveau code sacerdotal connu de lui seul? L'histoire n'a point cru devoir l'indiquer, et ce silence est d'autant plus significatif qu'elle eut soin de noter les noms des principaux lévites qui expliquaient au peuple la teneur de la lecture, ce qui fait voir que les passages qui firent l'objet de cette lecture leur étaient familiers et qu'ils n'y avaient remarqué rien d'insolite. Peut-on supposer que ces lévites, mis inopinément en présence d'un code nouveau, ne trouvaient la plus petite difficulté pour l'expliquer au peuple? Est-il imaginable que ces prêtres et ces lévites, habitués jusque-là à considérer le Deutéronome comme le livre unique de la loi, aient bénévolement consenti à accepter le nouveau code sans seulement demander d'où il venait, et comment il se trouvait entre les mains d'Esdras? Évidemment c'est bien invraisemblable. On a rappelé à ce sujet l'histoire de la découverte du Deutéronome par le prêtre Helkias du temps de Josias (2 Rois, XXII, 8 *suiv.*); ce rapprochement montre, on ne peut mieux, l'extrême différence des deux cas. Dans le premier, le rouleau sacré trouvé par le grand-prêtre, est d'abord soumis à l'examen du scribe Schafan qui l'annonce au roi comme une importante découverte. Celui-ci, en ayant entendu la lecture, déchire ses habits en signe de repentir et envoie une commission auprès de la prophétesse Hulda, pour lui demander d'intercéder pour eux auprès de Dieu, afin de conjurer les malheurs dont ce livre menace les récalcitrants. Dans la seconde, Esdras ne dit pas un mot qu'il apporte une loi inédite, pendant que Néhémie [1] et le reste du peuple ne s'aperçoivent même pas que le rouleau qu'on déploie devant eux a été grossi de trois quarts. Ce qui est plus étonnant encore, c'est ce fait que même après la lecture aucune mesure n'a été prise pour introduire dans

[1]) M. Wellhausen affirme, il est vrai, qu'Esdras a exécuté son pieux tour de passe-passe de connivence avec Néhémie (*Geschichte Israels*, 1, p. 423); il a seulement oublié de donner les raisons qui déterminèrent celui-ci à se mettre de la partie. Du reste, le système de *suspicion permanente* que cet auteur met trop souvent en œuvre afin d'obtenir tout juste ce qu'il lui faut, s'harmonise fort peu avec l'impartialité absolue qui constitue le devoir suprême de l'historien.

la pratique les prescriptions propres au code sacerdotal, comme par exemple la célébration du jour de pardon que ce code regarde comme le plus saint de l'année[1]. Peut-on admettre que des hommes aussi pieux qu'Esdras et que Néhémie n'aient promulgué la nouvelle loi que pour la violer aussitôt? Les vrais innovateurs agissent tout autrement. Je me bornerais à citer l'exemple des pharisiens qui donnent régulièrement le pas aux rites traditionnels de leur secte sur les prescriptions de la loi écrite. Esdras de même n'aurait certainement rien épargné pour généraliser l'accomplissement rigoureux de la nouvelle loi, si son introduction avait été le but principal de ses efforts.

On m'objectera peut-être que l'influence du code sacerdotal se fait sentir dans la manière de célébrer la fête des Tabernacles due à l'inspiration d'Esdras (Néhémie, VIII, 15), laquelle célébration rappelle les prescriptions du Lévitique XXIII, 40. La connexité de ces deux passages saute en effet aux yeux et ne laisse pas subsister le moindre doute que le dernier ne soit la source du premier. Mais cela prouve-t-il que le livre qui renferme ce passage n'a pas été connu auparavant? Je le crois d'autant moins que d'après notre auteur, la célébration de la même fête sous Zorobabel était accompagnée d'un nombre de sacrifices variables (עולת יום יום במספר conformément à la prescription de la loi (כמשפט)[2], prescription qui ne figure, comme on sait, que dans les Nombres, chap. XXIX. Nous sommes donc en présence de deux alternatives : ou le chroniqueur a arrangé ces récits de façon à les conformer à la législation de son temps, alors il ne reste aucune preuve ni pour ni contre l'existence du code sacerdotal avant Esdras; ou bien ces récits sont puisés à bonnes sources historiques et alors la preuve sera plutôt donnée en faveur de cette existence antérieure. Dans un cas comme dans l'autre, le lien qui rattacherait Esdras à l'introduction du code sacerdotal devient tout à fait problématique.

Mais peut-être y a-t-il dans l'histoire d'Esdras une donnée for-

[1]) Lévitique XXIII, 27-32.
[2]) Esdras, III. 4.

melle que ce scribe babylonien était porteur d'une portion inconnue du code attribué à Moïse? A cette question quelques savants ont répondu par l'affirmative, et voici quels passages ils citent pour le prouver. Ceux-ci sont tous empruntés à la lettre d'Artaxerxès dont j'ai donné plus haut la traduction intégrale :

Esdras, prêtre, exégète de la loi du Dieu du ciel (VII, 12, 21.)
D'après la loi de ton Dieu qui est dans ta main (די בידך VII, 14).
D'après la sagesse de ton Dieu qui est dans ta main (VII. 25).

La force probante du premier passage m'échappe entièrement, car, entre un *exégète* et un *rédacteur* la différence est trop palpable, et l'office du premier n'implique nullement celui du second. Dans les deux autres passages on invoque l'expression « dans ta main » qui indiquerait qu'Esdras était porteur d'une loi, appelée science par métaphore, loi qui lui aurait appartenu en propre, bien qu'elle prétendait s'imposer à la totalité des Israélites [1]. J'ai le regret de dire que cette argumentation, rappelant le plus mauvais côté de la subtilité rabbinique, est de nature à donner une idée peu favorable de la méthode actuelle des études bibliques. Prendre les mots « qui est dans ta main » dans le sens lourdement littéral de « que tu tiens dans ta main, » dans le seul but de prouver une thèse favorite, ce n'est vraiment pas faire preuve de beaucoup d'habileté [2]. Il n'est pas nécessaire d'être linguiste pour savoir que cette expression marque simplement l'idée générale et abstraite de possession, exprimée par le verbe avoir ou posséder. C'est un simple compliment que le Grand Roi entend faire au savant prêtre en lui disant : Fais les

[1]) Ce sont les paroles mêmes de M. Wellhausen : « Am wichtigsten bleibt indessen der Ausdruck dass das Gesetz (die Weisheit) seines Gottes in seiner Hand gewesen sei : es war also sein Privatbesitz, wenn es auch Geltung für Ganz Israel beanspruchte. » (*Geschichte Israels*, I, p. 422.)

[2]) C'est comme si on traduisait l'expression arabe *bayna yadayhi* par « entre ses mains. »

choses d'après la loi divine ou bien d'après la science divine que tu possèdes si bien. Du reste, n'est-il pas étrange qu'on aille chercher dans la lettre d'Artaxerxès la preuve qu'Esdras avait un manuscrit tout prêt à être imposé aux Israélites de la Palestine? N'est-il pas plus étrange encore de vouloir y trouver que le roi païen ait recommandé d'en propager les doctrines avec le concours des autorités perses? Comment expliquera-t-on le zèle d'Artaxerxès pour le code sacerdotal et sa haine pour le code deutéronomique? Il est presque inutile d'ajouter que cette lettre, portant un cachet postérieur à l'époque perse [1], est certainement apocryphe, et ne peut par conséquent servir de témoignage en ce qui concerne des faits antérieurs. Bref, l'argumentation dont il s'agit fait tache dans les livres de savants aussi sérieux et ne mérite pas qu'on s'y arrête plus longtemps.

Pour terminer, rappelons enfin que les considérations qui précèdent admettent provisoirement le caractère historique du récit du chroniqueur (Esdras, VII, X), d'après lequel Esdras serait arrivé en Palestine treize ans avant Néhémie et aurait, par conséquent, fait les premières tentatives d'abolir les mariages mixtes. En réalité la solidité de ce récit est fortement ébranlée par cette raison péremptoire que le registre des rapatriés (Néhémie, VII, 7), mentionne Esdras (sous la forme d'Azaria) après Néhémie, ce qui fait penser que la tentative de réforme qui fait l'objet des chapitres IX et X du livre d'Esdras est identique à celle qui a été exécutée sous Néhémie. Dans ces conditions, le mérite tout entier de la dite réforme en reviendrait exclusivement à ce dernier. Quoi qu'il en soit du reste, une chose est certaine, c'est qu'il n'existe aucune raison sérieuse pour attribuer à Esdras la promulgation du code sacerdotal et encore moins la rédaction définitive du Pentateuque. Aussi est-il avéré que, jusqu'en pleine époque pharisienne, le nom d'Esdras a parfaitement disparu devant celui de Néhémie, lequel figure seul dans le panégyrique de Jésus, fils de Sirach (Ecclésiastique, XLIX, 13) et dans l'an-

[1]) Comme le prouve, par exemple, l'adverbe *adrazdâ* qui vient du persan *durust* « correct, exact. »

cienne Aggada (2 Macchabés, I, 18-II, 13). Donc, quand les savants modernes voient dans la prétendue initiative d'Esdras le point de départ du judaïsme pharisien, ils suivent, à leur insu peut-être, une tradition récente et intéressée d'une secte, tradition que l'histoire est loin de confirmer.

IV

La présente recherche serait fort incomplète, si nous passions entièrement sous silence deux questions du plus haut intérêt relatives, l'une à l'existence du code sacerdotal avant Esdras, l'autre à l'état de l'exégèse biblique à l'époque du chroniqueur sinon plus haut, époque qui précède d'au moins un demi-siècle la version grecque dite des Septante. La première demanderait des développements qui dépasseraient le cadre de cet article, je me bornerai donc à signaler un certain nombre de faits qui semblent attester pour ce code une publicité antérieure au retour de la captivité. Je trouve ces indices, en partie dans le psaume LI, cité plus haut, en partie dans certaines allusions figurant dans le chapitre XX d'Ézéchiel. Naturellement, je n'en relèverai que les plus transparents et ceux dont il est impossible de soutenir qu'ils ont servi de sources à l'auteur du Lévitique.

Voici les principales locutions du psaume en question qui me semblent supposer les quatre premiers livres du Pentateuque et tout spécialement le troisième :

1. L'expression כבסני מעוני ומחטאתי טהרני « lave-moi de mes délits et purifie-moi de mes péchés (v. 4) est visiblement calquée sur la formule légale וכבס בגדיו וטהר « il (l'impur) lavera ses vêtements et sera pur » exclusivement propre au Lévitique : les deux verbes כבס et טהר sont même inusités dans le Deutéronome.

2. Le rite de purifier avec un faisceau d'hysope auquel font allusion les mots « purifie-moi avec l'hysope pour que je rede-

vienne pur » (תחטאני באזבואטהר) du verset 9 est également particulier au code sacerdotal; il n'y en a nulle trace dans le rituel deutéronomique.

Quant au XXe chapitre d'Ézéchiel, voici les données qui me semblent être empruntées au Lévitique :

1. L'affirmation du prophète (7,8) d'après laquelle les Israélites captifs en Égypte auraient adoré les dieux égyptiens avant l'exode, repose visiblement sur la défense du Lévitique, XVIII, 3, de suivre les coutumes égyptiennes, d'où le prophète infère que le contraire eut lieu pendant le séjour du peuple dans ce pays.

2. La profanation du Sabbat, pendant leur séjour dans le désert, dont parle le prophète au verset 13, ne peut que faire allusion à l'événement raconté dans les Nombres, XV, 32; rien de semblable ne se trouve dans le Deutéronome.

3. D'après le prophète, Dieu affirma par serment dans le désert de disperser le peuple dans les pays étrangers. Cette menace ne peut se rapporter qu'au Lévitique, XXVI, 14-46, qui provient du mont Sinaï, non pas au Deutéronome, XXVIII, 15-68, qui est donné comme étant dicté dans le pays de Moab (v. 68).

Ces quelques observations suffisent pour le moment. Il est temps de tourner notre attention sur la question exégétique sur laquelle le rapprochement du passage de Néhémie, VIII, 15 et celui du Lévitique, XXIII, 40, jette une curieuse lumière. Voici la teneur exacte de ces passages, mis l'un à côté de l'autre :

LÉVITIQUE.	MÉHÉMIE.
Vous vous procurerez le premier jour du fruit de l'arbre beau (פרי עץ הדר) des branches de palmiers (כפות תמרים) des branches de bois noué (עץ עבות) et des saules de rivière (וערבי נחל) et vous vous réjouirez devant l'Éternel votre Dieu pendant sept jours.	La loi de Moïse ordonne d'annoncer et de proclamer dans toutes les villes et à Jérusalem en disant : « Sortez vers la montagne et apportez des feuilles d'olivier (זית), du bois à graisse (עץ שמן), de myrte (הדס?), de palmiers (תמרים), de bois noué (עץ עבות), afin de construire des cabanes conformément aux prescriptions. »

On remarque au premier aspect que, malgré leur ressemblance

essentielle, il y a dans ces passages un certain nombre de différences qui doivent avoir leur raison d'être. Elles sont au nombre de trois :

1. Esdras trouve dans la loi l'ordre pour le peuple d'aller chercher les feuilles de certains arbres dans la montagne ; le Lévitique semble ignorer cette stipulation.

2. D'après Esdras ces feuilles ou branches doivent servir à la construction des cabanes ; suivant le Lévitiqne, elles sont destinées à être portées en procession devant le temple.

3. L'énumération des plantes dans les deux rédactions ne coïncide que sur deux espèces, savoir les palmiers (תמרים) et l'arbre noué (עץ עבות) ; pour le reste, le Lévitique ordonne de prendre le fruit de l'arbre *beau* ou הדר et des saules de rivière (ערבי נחל), tandis qu'Esdras recommande les feuilles d'olivier (עץ זית), de l'arbre à graisse (עץ שמן) et du myrte (? הדס).

Ces divergences n'ont pas échappé aux talmudistes, lesquels se sont tirés de l'embarras en supposant que les espèces mentionnées dans le Lévitique étaient destinées à la procession du temple, tandis que celles qui sont énumérées dans le passage de Néhémie servaient de matériaux à la construction des cabanes. Cette interprétation a visiblement pour but de justifier la coutume traditionnelle de porter, pendant l'office de la fête des Tabernacles, le fruit du cédrat (אתרוג)[1] joint à des branches de palmier, de myrte et de saule liées en faisceau. L'identification du cédrat avec le fruit de l'arbre *beau* semble fondée sur une étymologie araméenne du nom de ce fruit, et l'on paraît avoir dérivé le mot אתרוג de la racine רגג « être beau, désirable. » Cependant cette explication si fréquente chez les rabbins du moyen âge ne s'observe pas chez les docteurs du Talmud. Ceux-ci ont la plus grande peine du monde à justifier l'usage traditionnel par le sens intrinsèque des mots פרי עץ הדר et ענף עץ עבות, car les deux autres : כפות תמרים et ערבי נחל ne prêtaient à aucune équivoque ; c'était bien les feuilles des palmiers et les saules. Les uns

[1]) *Etrôg*, du persan *Turundj* « citron. »

trouvent dans le composé פרי עץ l'indice que ce doit être un arbre dont le bois a le même goût que le fruit (שטעם פריו ועצו שוה), qualité qui serait particulière au cédrat ou אתרוג. Les autres changent הדר en הדיר (l'étable)[1], faisant allusion à cette particularité du cédratier que ses fruits mûrs ne tombent pas à l'arrivée de nouvelles pousses. D'autres y voient le mot הדר[2] «qui reste, » parce que le fruit persiste d'une année à l'autre. D'autres enfin croient y voir le mot grec Ὑδώρ (eau), parce que ce fruit croît près des courants d'eau. Le même embarras se fait jour dans l'interprétation de עץ עבות entreprise dans le but de justifier l'emploi du myrte. La discussion qui s'engage parmi les docteurs à ce sujet est vraiment curieuse. D'après la majorité, les mots ענף עץ «branche de bois » désigneraient un arbre dont les feuilles allongées couvrent les branches de tous les côtés (שענפיו חופן את עצו), particularité qui serait propre au myrte. Mais, demande-t-on, l'olivier a la même particularité? C'est vrai, répond-on, mais son feuillage n'est pas noué (עבות). Alors ce serait le châtaignier? Non, les feuilles du châtaignier ne couvrent pas les branches auxquelles elles sont attachées. Alors ce serait le laurier-rose (הרדופני[3])? Non, les feuilles de cet arbre piquent la main quand on les touche et la loi ne peut pas désirer qu'on se fasse du mal (דרכיה דרכי נעם)[4]. Toutes ces argumentations bizarres et forcées ne s'expliquent que par la nécessité vivement ressentie alors de combattre une opinion antérieure de certains sectaires qui employaient pour cette cérémonie d'autres espèces que celles qui furent adoptées par les pharisiens. On sait que les Samaritains diffèrent dans l'explication de ces espèces, et l'on peut supposer que les Sadducéens étaient dans le même cas. Ainsi donc, les rabbins ont cherché à aplanir les difficultés en admettant que le passage de Néhémie se rapportait à la construction des cabanes. Selon eux, les branches d'olivier et de *bois à*

[1]) Où se trouvent réunis ensemble les bestiaux de tout âge.
[2]) Prononcez *haddâr*, de la racine *dour* « demeurer, rester. »
[3]) Altération du grec Ροδοδάφνη.
[4]) Talmud de Babylone, traité Sukka, fol. 32b.

graisse étaient employées pour fabriquer les parois des cabanes, tandis que les autres espèces servaient à les couvrir. Mais cette manière de voir ne tient pas devant cette considération que, d'après l'opinion générale, la couverture des cabanes n'a nullement besoin de se composer des espèces de plantes dont parle le Lévitique [1]. Outre cela, cette opinion ne rend pas compte de la présence dans le passage de Néhémie de עץ עבות à côté de הדס [2], espèces que la tradition identifie l'une avec l'autre. Enfin, et c'est plus grave encore, comment imaginer qu'Esdras ait négligé de faire exécuter le commandement formel du Lévitique concernant les plantes nécessaires au culte du temple, pour s'occuper des matériaux des cabanes sur lesquels la loi n'a rien stipulé. Cela est plus que suffisant pour démontrer que l'opinion des rabbins est insoutenable.

Cependant l'opinion que nous analysons était déjà celle des Septante. Seulement les traducteurs grecs ont cherché à écarter les contradictions en intercalant dans le passage de Néhémie des membres de phrases inconnus au texte hébreu. Ainsi, après le mot ישמיעו « qu'ils fassent entendre, » ils insèrent ἐν σάλπιγξιν « par des trompettes » comme s'il s'agissait du commandement de sonner des trompettes pendant l'office des sacrifices (Nombres, X, 10). Ensuite, avant les mots « sortez vers la montagne » ils ajoutent καὶ εἶπεν Ἔσδρας « et Esdras dit. » Grâce à cette correction l'ordre de se rendre dans la montagne est donné comme émanant d'Esdras et non pas du Lévitique. Par suite de ces remaniements, les espèces qui sont énumérées après se rapportent à la construction des cabanes conformément à l'opinion des pharisiens. Il va sans dire que ces changements violents du texte sont impuissants à écarter les difficultés intrinsèques que nous avons signalées à propos de l'exégèse talmudique. Mais nous devons noter un fait curieux qui montre clairement le tâtonnement des anciens traducteurs au sujet du sens exact de quelques-unes de

[1]) *Ibid.*, fol. 11 *b*.

[2]) Je ne crois pas que l'on puisse admettre le subterfuge de R. Hisda, d'après lequel il s'agirait d'un myrte sauvage (*hadas schôté*), impropre à la cérémonie du temple, mais pouvant servir à la couverture des cabanes. (*Ibid.* fol. 12 *a*.)

ces espèces. Ainsi les mots ערבי נחל sont traduits tantôt ἰτέα « saules, » tantôt ἀγνός « gatillier » ou « *Agnus castus* » arbre de l'espèce salix [1]. Les mots עץ עבות sont traduits ξύλον δασύ « arbre touffu. » Ces différences sont probablement un reste de l'incertitude qui, dans les temps antérieurs, planait sur la signification exacte de ces plantes.

Ayant rendu vraisemblable que le passage de Néhémie est en rapport intime avec celui du Lévitique, il reste encore à expliquer à la fois d'où Esdras ou son historien a puisé le commandement d'envoyer le peuple chercher ces plantes *dans la montagne*, et pourquoi il s'est tu sur le פרי עץ הדר. Cette double énigme se résout naturellement en admettant que le texte d'Esdras ou du chroniqueur portait à la place de פרי עץ הדר « fruit de l'arbre הדר ou beau » עלי עץ ההר « branches des arbres de la montagne. » Cette variante s'explique parfaitement par la confusion de lettres analogues dans l'alphabet carré, et nous en dégageons ce fait intéressant que l'auteur de la Chronique, peut-être Esdras lui-même, faisait déjà usage d'un texte rédigé dans cette écriture. Ainsi reconstitué, le verset du Lévitique se traduit comme il suit :

« Vous vous procurerez le premier jour des branches des arbres de la montagne, des branches de palmier, des branches des arbres עבות (noués ou touffus) des ערבים (salicinées) de rivière et vous vous réjouirez devant votre Dieu (c'est-à-dire en proximité du temple) pendant sept jours. »

Grâce à cette restitution la coïncidence de ce verset avec celui de Néhémie devient des plus complètes, seulement nous avons à rappeler que le « hadas » étant une plante qui croît d'ordinaire près des cours d'eau (Zacharie, I, 8), appartient probablement à l'espèce des salicinées.

LÉVITIQUE.	NÉHÉMIE.
Arbres de la montagne.	Olivier, arbre *à graisse*.
Palmier.	Palmier.
Arbre noué.	Arbre noué.
Arâbim de rivière.	*Hadassim*.

[1]) Dans le texte actuel des Septante, ces deux traductions sont jointes ensemble.

Cette comparaison montre très bien que le passage de Néhémie forme une sorte de commentaire, et commentaire très ancien, des deux expressions vagues du passage parallèle du Lévitique, mais qu'il n'y a aucune différence sur le fond. Il reste encore à savoir s'il y a divergence de vue dans l'application de ces branches. Sur ce point, quand on compare les deux passages, le désaccord est indéniable, attendu que dans le Lévitique il s'agit visiblement d'un rite semblable à celui d'autres peuples qui avaient l'habitude de porter des rameaux de diverses plantes dans les cérémonies festivales; tandis que le passage de Néhémie entend clairement que ces matières doivent servir de bois de construction. En d'autres mots, il devient évident qu'à l'époque du chroniqueur, au moins, l'exégèse orthodoxe appliquait le verset du Lévitique à la construction des cabanes, contrairement au sens apparent du passage. N'est-ce pas l'indice d'une exégèse très avancée et avide de subtilités ? S'il en est ainsi, on peut supposer avec une grande vraisemblance que l'étude du code sacerdotal occupait déjà fortement les écoles antérieures à Esdras, et que ce dernier aurait seulement partagé l'avis de ses devanciers sur un passage emprunté à un texte connu et discuté depuis longtemps.

CONCLUSION.

Si les considérations qui précèdent sont exactes, on sera autorisé à affirmer les résultats suivants :

1. Le prêtre et scribe Esdras n'est en aucun rapport avec la promulgation du code sacerdotal, et moins encore avec la rédaction finale du Pentateuque.

2. Le Lévitique et les livres qui le précèdent forment le point de départ de nombreuses allusions dans les psaumes antérieurs à Esdras et dans le XXe chapitre d'Ézéchiel, et sont par conséquent antérieurs à la captivité.

3. Au temps du chroniqueur et très probablement déjà à celui

d'Esdras, le texte du Lévitique, XXIV, 40, présentait de sérieuses variantes sur lesquelles se fonde le récit de Néhémie, IX, 14, 15.

4. Ce dernier récit témoigne d'un état d'exégèse fort avancé et très subtil, lequel atteste à son tour une connaissance ancienne et très répandue du code sacerdotal.

Joseph Halévy.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

MYTHOLOGIE SCANDINAVE

Grâce aux Eddas et aux épisodes contenus dans les sagas et les poèmes des skâlds, la mythologie scandinave est une des plus importantes parmi celles qui sont connues : c'est par elle en effet que nous avons les notions les plus complètes sur les croyances des anciens Germains, dont les Scandinaves sont restés les représentants les plus purs, ayant été les derniers convertis au christianisme. De plus, au lieu d'imiter les Goths, les Francs, les Burgondes, les Allemands et les Anglo-Saxons, qui, après avoir abjuré les superstitions de leurs ancêtres, les ont laissées tomber dans l'oubli, ils ont au contraire précieusement conservé les poésies et les récits où elles étaient exposées, et l'un des plus grands écrivains de la nation islandaise, qui a le principal mérite dans la conservation des documents mythologiques, le célèbre historien Snorré Sturluson, a même composé l'Edda prosaïque pour rappeler ces mythes et le parti qu'en pouvaient tirer les skâlds.

Les Eddas, les skâlds et les sagas, avec quelques anciens écrivains latins, ont été longtemps les uniques sources des études de mythologie scandinave ; ils ne le sont plus aujourd'hui que les contes populaires et les traditions orales du Danemark, de la Suède, de la Norvège, des îles Færœ, et surtout de l'Islande, ont

été publiés et nous ont fourni des notions complémentaires ou explicatives. En outre, un des hommes qui font le plus d'honneur à la science danoise, l'illustre archéologue Worsaae, vient d'ouvrir de nouvelles voies : marchant toujours de l'avant, au risque de s'égarer et d'être obligé de revenir sur ses pas, mais sachant que, pour reconnaître le meilleur chemin, il faut explorer le terrain, même à l'aventure, il a fini par trouver dans son propre domaine un riche filon à exploiter. Dès 1865, dans un ouvrage sur les *Antiquités du Slesvig* [1], s'appuyant sur des passages de César, de Strabon et de Diodore de Sicile, il avait émis l'opinion que les innombrables objets déposés dans les tourbières du Danemark, étaient des offrandes aux dieux, et quelques années après il écrivait [2]: « M. Beauvois a trouvé [3] plus tard une confirmation remarquable de l'exactitude de cette hypothèse dans les lignes suivantes d'Orose [4], relatives à la victoire que les Cimbres et les Teutons, en l'an 111 avant J.-C., remportèrent à Arausio sur les consuls romains Manilius et Cæpio : Les ennemis, restés maîtres des deux camps et d'un immense butin, anéantirent avec des malédictions nouvelles et inusitées tout ce qui était tombé en leur pouvoir. Les vêtements furent lacérés et dispersés, l'or et l'argent jetés dans le fleuve, les cottes de mailles coupées en morceaux, les phalères mises en pièces, les chevaux eux-mêmes précipités dans le gouffre, les hommes, la corde au cou, pendus aux arbres, de sorte qu'il n'y eut pas plus de butin pour le vainqueur que de miséricorde pour le vaincu. »

L'anéantissement du butin, qui avait certainement une signification religieuse, puisque l'auteur latin du ve siècle l'appelle

[1]) *Om Slesvigs eller Sœnderjyllands Oldtidsminder*, Copenhague, 1865. in-4, p. 55-59.

[2]) Dans son mémoire *Sur l'importance des grandes trouvailles du premier âge de fer faites dans les tourbières danoises*, p. 2-3 de la trad. franc. Cf. p. 14 du texte danois, dans *Oversigt* ou *Bulletin de la Société danoise des sciences*, 1867, Copenhague, in-8, p. 253.

[3]) Dans une notice sur les *Trouvailles de la tourbière de Nydam* par Engelhardt et les *Antiquités du Slesvig* par Worsaae. (*Illustration* de Paris, 1866, 24e année, vol. 48, n° 1236, p. 284-6).

[4]) *Histor. lib.* V. c. 16.

exsecratio (de *sacrum*), était pratiquée au IIe siècle avant J. C. par des peuples sortis de la péninsule cimbrique (Slesvig et Jutland) et il continua à y être en usage jusqu'au VIe siècle de notre ère, comme on l'a constaté par les trouvailles dans les tourbières de cette contrée. Cette corroboration d'un texte écrit par des faits d'archéologie positive offrait un exemple des lumières que les antiquités peuvent jeter sur les rites sacrés des peuples éteints. Le premier pas était fait; il n'y avait plus désormais qu'à marcher dans cette direction et à explorer le vaste champ de l'archéologie pour y relever beaucoup de traits propres à éclairer les croyances des anciens Scandinaves. M. Worsaae n'a pas manqué de tirer parti de sa découverte : grâce aux immenses ressources que lui offrait la bibliothèque de la Société des antiquaires du Nord, où s'accumulent depuis cinquante ans, c'est-à-dire depuis les débuts de l'archéologie préhistorique, tous les ouvrages, mémoires, articles et même les notes sur le sujet, publiés dans tous les pays ; grâce à cette collection peut-être unique pour sa richesse et son étendue, l'éminent archéologue a pu entreprendre un grand et profond travail de comparaison entre les antiquités de l'ancien monde et celles de l'Amérique, et il en a tiré des conclusions de toute sorte [1] dont nous allons résumer celles qui concernent notre sujet.

Les *kjœkkenmœddings* ou tas de débris culinaires, ces masses parfois imposantes, qui sont les plus anciennes traces connues des sociétés primitives, n'existent pas seulement en Danemark, où on les a pour la première fois étudiées, mais encore au Japon et dans les deux Amériques. Or ils contiennent en grand nombre des objets travaillés, les uns en bon état, les autres hors de service. M. Worsaae rapproche ce fait d'autres analogues, observés de nos jours chez les Ostiaques, les Samoyèdes et les

[1]) Dans un mémoire sur *les Ages de pierre et de bronze dans l'ancien et le nouveau monde, comparaisons archéologico-ethnographiques*, en danois dans *Aarbœger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1879, p. 249-357, avec 1 pl. chromolithog. et des figures dans le texte, aussi à part; Copenhague, 1880, 101 p. in-8; traduit en français par E. Beauvois pour paraître dans les *Mémoires de la Société des Antiquaires du Nord*, 1881, in-8.

insulaires des Nicobars et des Andamans, et il suppose avec beaucoup de vraisemblance que les kjœkkenmœddings ont été formés par les peuplades du voisinage qui s'assemblaient constamment dans le même lieu pour y célébrer leurs sacrifices et y faire des offrandes aux dieux. Il a oublié de citer à ce propos un passage de Iousouf-ben-Mohammed-as-Scharbini, poète égyptien du XVIIe siècle. D'après ce passage concluant, signalé par le savant professeur de langues sémitiques à l'université de Copenhague, les fellahs ont coutume, les jours de solennité, de s'assembler sur le tas d'immondices (*tell* ou *koum*) de leur village et d'y célébrer leurs agapes, de sorte que ces amas s'augmentent sans cesse de nouveaux débris et finissent par atteindre une hauteur considérable [1].

A côté des sacrifices communs il y avait des offrandes particulières : c'était une croyance répandue chez les sectateurs d'Odin que « chacun entrerait dans la valhalle (salle des élus, paradis des guerriers) avec les mêmes richesses qu'il aurait eues sur son bûcher et y jouirait de ce qu'il aurait lui-même enfoui dans le sol [2]. » Ce passage, sur lequel nous avons appelé l'attention des archéologues, il y a seize ans [3], fut d'abord dédaigné par eux, sous prétexte que Snorré écrivait plusieurs siècles après la cessation de cette coutume; mais aujourd'hui qu'ils expliquent par des faits contemporains des usages tombés en désuétude, ils ne doivent plus faire fi des assertions précises d'un grave historien islandais du XIIIe siècle, relativement à d'antiques coutumes scandinaves (dont il pouvait être instruit par la tradition et même, comme nous, par des fouilles), car nulle part ils ne trouveront d'explication plus rationnelle des innombrables dépôts d'armes et d'instruments ou d'objets d'ambre, constatés non seulement dans les pays scandinaves, mais encore en Amérique.

[1]) A. F. Mehren, *Et par Bidrag til Bedœmmelse af den nyere Folkeliteraturi Ægypten*, p. 14. Extrait de *Oversigt* ou Bulletin de la Société des sciences danoise, 1872, p. 48.

[2]) *Ynglinga saga*, ch. 8, dans *Heimskringla* de Snorré Sturluson, p. 9 de l'édition Unger, Christiania, 1868, in-8.

[3]) *Les Antiquités primitives du Danemark :* l'âge de fer, 1re partie, dans *Revue Contemporaine*, 2e série, t. XLIII, 31 janvier 1865, p. 229.

Nous ne nous arrêtons pas à reproduire les curieux exemples de cachettes cités par M. Worsaae ; on les trouvera dans la traduction française de son mémoire. Les objets cachés sont tantôt inachevés, tantôt finis et en bon état, parfois détériorés et même brisés comme à dessein. On a prétendu que des rebuts n'auraient pas été offerts aux dieux ; mais plusieurs peuples barbares croient qu'à chaque objet est attaché un génie et que celui-ci le quitte en cas de détérioration, pour aller se mettre au service des dieux. Les magnifiques haches effilées en silex et les haches-marteaux percées d'un trou pour l'emmanchement étaient trop fragiles pour servir d'armes ou d'outils, et comme on ne les trouve presque jamais dans les sépultures, mais seulement dans les cachettes, on a supposé avec raison que c'étaient, comme leurs imitations en ambre, des objets de parade ou des emblèmes religieux, destinés à être offerts aux dieux et enfouis en terre ou dans les marais, ou bien déposés dans les oratoires.

Pendant l'âge de bronze les mêmes coutumes se sont perpétuées dans les pays scandinaves et ailleurs, notamment en Amérique, au Japon et en Chine, où les armes de bronze sont encore regardées comme sacrées. A ce sujet M. Worsaae donne d'autres renseignements dans *Les temps préhistoriques du Nord d'après les monuments contemporains*[1], où il a refondu un mémoire de même titre[2], en y développant des théories ainsi formulées dans la préface : « Les monuments préhistoriques, contemporains des faits qu'ils rappellent et qui jusqu'ici ont plutôt servi à éclairer le côté extérieur de la civilisation, sont en même temps d'une importance capitale pour faire comprendre les croyances religieuses des divers peuples, et notamment l'espérance d'une autre vie, espérance dont nos ancêtres aussi furent animés pendant toute l'antiquité et par laquelle la transition du paganisme au christianisme fut tout à la fois préparée et favorisée dans le Nord. » Nous n'avons

[1]) *Nordens Forhistorie efter samtidige Mindesmærker.* Copenhague, Gyldendal, 1881, 197 p. in-8.

[2]) Publié dans *Nordisk tidskrift fœr vetenskap, konst och industri, utgifven af Letterstedtska fœreningen.* Stockholm, 1878, in-8, livr. 1-3, trad. en allemand par Mlle Mestorf. Hambourg, 1878.

pas à répéter ce qu'il y dit à cet égard, sous l'âge de pierre, c'est un résumé du mémoire analysé plus haut, mais il ajoute (p. 59): «La haute antiquité des objets de bronze dans l'Asie en général est attestée par la croyance universellement répandue en Perse, dans les îles de la Sonde et ailleurs, que ces objets tombent du ciel pendant les orages. Des traces d'antiques superstitions analogues se retrouvent en outre chez les Assyriens, les Juifs, les Grecs et les Romains, qui ne pouvaient employer d'autre métal que le bronze pour la construction des temples et en plusieurs cas dans des cérémonies solennelles. De plus l'histoire rapporte que, conformément à un usage régnant encore au Japon, on montrait dans divers temples grecs, comme objets sacrés, des armes de bronze qui avaient appartenu à la déesse Athênê et à quelques-uns des plus célèbres héros de la fable.»

S'il y avait des temples dans le Nord dès l'âge de bronze, comme c'est probable, ils ont dû naturellement disparaître dans le cours de vingt siècles; mais M. Worsaae croit avoir retrouvé l'emplacement de l'un d'eux sur le monticule où s'élève l'église de Boeslunde, au sud-ouest de la Sélande : sur l'esplanade et l'un des gradins artificiels de ce lieu, qui devait être sacré dans l'antiquité comme il l'est encore aujourd'hui (les églises ayant d'ordinaire remplacé les temples), on a trouvé en deux endroits jusqu'à six magnifiques vases d'or, avec anse de bronze entortillée d'or et se terminant en tête de cheval. Des vases provenant d'autres trouvailles étaient montés sur de petits chariots que l'on croit avoir été utilisés dans les libations; de massifs anneaux, faits de grosses tiges d'or non fermées, doivent avoir servi pour les prestations de serment, comme c'était certainement le cas pendant l'âge de fer pour de semblables objets; de grandes haches de bronze, coulées sur un épais noyau de terre et trop minces pour être solides, ne pouvaient guère avoir d'emploi que dans les cérémonies religieuses ou autres; enfin diverses figures de marteaux, de haches, de croix gammées, de triangles ou de cercles disposés triangulairement, de triquètres, de roues, d'anneaux isolés ou concentriques, de têtes d'hommes ou d'animaux, tracées sur

toutes sortes d'objets, passent pour être des emblèmes sacrés, et l'on croit reconnaître le dieu Thor et la déesse Freya dans de petites idoles en bronze.

Mais c'est surtout pour l'âge de fer que M. Worsaae expose des théories neuves sur le sujet qui nous concerne. Il considère comme des symboles religieux non seulement les croix et autres signes énumérés plus haut, mais encore les figures d'animaux qui deviennent beaucoup plus fréquentes dans cette période. Selon lui le bouc rappellerait Thor; le cheval et le verrat, Frey; l'oie, le poisson et le chat, Freya. Les bractéates ou plaques d'or pourvues d'un anneau, sans doute pour être suspendues aux vêtements, sont ornées de têtes humaines, de quadrupèdes, d'oiseaux et de serpents, qui selon notre auteur représentent des dieux et leurs animaux symboliques. Les trois personnages de la pierre runique de Sanda, dans l'île de Gottland, sont pour lui Odin avec sa pique, Thor au milieu, et Frey avec son oie, c'est-à-dire la trinité eddaïque. Ce n'est pas tout, les deux fameuses cornes d'or, trouvées en 1639 et 1734 à Gallehus, près Mœgeltœnder au nord-ouest du Slesvig, malheureusement dérobées et mises au creuset en 1802, auraient été ornées de scènes mythologiques reproduites dans des dessins plus ou moins exacts. La corne de 1734 était incomplète ; il lui manquait plusieurs des cylindres soudés dont elle se composait, et il n'en restait que les cinq plus rapprochés de l'orifice, tous historiés. Outre l'inscription en runes anciennes qui la classe dans le moyen âge de fer, entre 450 et 700, elle était ornée de figures de deux catégories, les unes au pointillé, les autres au trait continu, représentant des hommes, des quadrupèdes, des reptiles, des poissons, accompagnés d'étoiles à 3, 4, 6, 8, 9 et 12 branches, que M. Worsaae regarde comme les symboles de plusieurs divinités; mais il ne nous dit pas sur quoi est fondée cette opinion, ni comment il est arrivé à déterminer la valeur de chaque signe. C'est pourtant la base de son système, car il distingue chaque personnage au moyen des signes placés près de lui; autrement il serait impossible à lui, aussi bien qu'à nous, de deviner ce que signifient des figures nues pour la plu-

part, souvent fantastiques (comme un centaure et un homme à trois têtes), et dont les attributs sont rarement assez caractéristiques. Quoiqu'il en soit M. Worsaae reconnaît quelques épisodes du mythe de Baldr dans ces dessins où d'autres verraient tout simplement des scènes de chasse et de jonglerie.

L'autre corne, celle de 1639, se compose de quatorze cylindres dont les sept supérieurs sont historiés. Les signes symboliques y sont beaucoup moins nombreux que sur l'autre corne; en revanche les serpents et les poissons, pour la plupart au pointillé, quelques-uns avec tête humaine, y sont plus bizarrement contournés et entrelacés; il y a plus de vie dans ces figures pour la plupart fantastiques. M. Worsaae voit là Baldr aux enfers et l'enlèvement d'Idune. Nous ne pouvons le suivre pas à pas dans son explication qui resterait toujours obscure pour des lecteurs n'ayant pas les dessins sous les yeux; il n'en donne pas lui-même, bien qu'il s'appuie sur les plus anciens dessins, presque introuvables aujourd'hui. Nous ne connaissons d'ailleurs sa théorie si originale que par les trop brefs résumés contenus dans les *Temps préhistoriques du Nord* (p. 161-171) et dans deux journaux de Copenhague, le *Dagbladet* et le *Berlingske Tidende*, du 24 novembre 1880. Pour la juger en parfaite connaissance de cause, il faut attendre que l'illustre archéologue l'expose dans tous les détails avec les preuves à l'appui [1].

Si elle venait à être démontrée, il y aurait là un puissant indice de l'ancienneté du mythe de Baldr et même de la mythologie eddaïque. Jusqu'ici on admettait généralement que celle-ci remontait au moins jusqu'aux grandes migrations, puisqu'on en trouve des traces, à peu près semblables, chez la plupart des peuples germaniques, en tout cas chez tous ceux dont on connaît quelque peu les croyances païennes. Il ne s'agissait pas, bien entendu, d'attribuer une si haute antiquité aux poèmes eddaïques; mais, si la plupart des savants reconnaissaient que ces docu-

[1]) Comme il l'a soumise à la Société des Antiquaires du Nord, dont il est vice-président, dans la séance du 23 novembre 1880, c'est probablement dans les *Annales* de cette Société qu'il faudra chercher son mémoire sur ce sujet.

ments n'ont pris leur forme actuelle que dans les derniers siècles du paganisme scandinave, ils pensaient que le fond était un héritage des premiers Germains. Or voici qu'une nouvelle école de mythologues norvégiens (*tres faciunt collegium*) a entrepris de bouleverser toutes les opinions reçues à cet égard. Elle prétend que le fond est à peu près contemporain de la forme, du moins en Scandinavie, et qu'ici le tout n'est pas antérieur à l'an 800, c'est-à-dire à l'époque où les premières notions du christianisme auraient commencé à pénétrer dans le Nord. Nous allons examiner cette théorie, en commençant par M. Sophus Bugge, qui l'a le premier exposée, à la Société des sciences de Christiania, dans la séance du 31 octobre 1879. Il a pourtant loyalement déclaré que, pour la Vœluspâ, le Dr A. Chr. Bang était arrivé à des conclusions identiques aux siennes, par des recherches complètement indépendantes.

Les *Études sur l'origine des traditions mythiques et héroïques des Septentrionaux* [1], annoncées avec un certain fracas depuis près de deux ans et attendues avec impatience, sont loin d'être terminées; il n'en a même paru qu'un seul fascicule, formant environ le quart de la première série. Il est peut-être prématuré d'apprécier dès aujourd'hui un ouvrage dont on ne connaît encore qu'une petite partie; mais, comme les remarques générales, servant d'introduction et remplissant environ les deux cinquièmes du présent fascicule, nous donnent déjà une idée assez nette de la méthode de l'auteur, et qu'il a clairement appliqué celle-ci dans le reste du fascicule, notamment à propos du mythe de Baldr, nous n'hésitons pas à commencer l'examen de ce travail

Dès le début, M. Bugge déclare que la mythologie scandinave a beaucoup de traits communs avec celle des anciens Germains et même de peuples étrangers à cette famille, et il en cite des exemples bien choisis, en ajoutant : « C'est pour montrer que

[1]) *Studier over de nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse.* Fœrste Række af Sophus Bugge. Fœrste Hefte. Christiania, Feilberg et Landmark, 1881, 80 p. in-8.

j'admets un fondement commun pour la mythologie des Septentrionaux et des autres Germains » (p. 3). Mais immédiatement après il exprime l'opinion que, dans l'étude des origines de cette mythologie, on a trop exclusivement considéré les éléments septentrionaux ou germaniques, en négligeant les croyances du reste de l'Europe, ou bien en dérivant les analogies de la souche primitive. Ce système lui semble trop partiel, d'autant plus que, dans leur forme actuelle, les poésies eddaïques, qui sont les principales sources de nos notions sur le paganisme septentrional, ne remontent pas au delà du IXe siècle de notre ère. L'auteur croit donc qu'une bonne partie des épisodes ont été formés postérieurement, dans les deux siècles qui séparent les premières expéditions des Vikings de l'établissement définitif du christianisme en Norvège, et comme il trouve dans les poésies mythiques et héroïques plusieurs mots tirés du latin et de l'anglo-saxon et même du gaël, il est amené à supposer que beaucoup de mythes ont été empruntés aux habitants des îles britanniques. — Mais quels sont ces mythes de récente importation ? Il ne suffit pas de répondre que ce sont ceux qu'on ne trouve pas chez les autres Germains; car de tous les peuples de cette famille, les Scandinaves sont les seuls dont la mythologie nous soit assez bien connue; cela tient à ce qu'ils furent les derniers à abjurer le paganisme et que, même après leur conversion, leurs poètes continuèrent à emprunter des images à l'ancienne mythologie, comme on le fait encore chez les peuples chrétiens pour la mythologie classique. Il est donc bien difficile pour chaque cas de déterminer ce qui est spécialement scandinave, et il est tout à fait arbitraire de déclarer qu'un épisode des Eddas est de récente origine, parce que l'on n'en trouve aucune trace chez les autres Germains.

M. Bugge n'a pas même la ressource des analogies de sens et de son pour savoir si un mythe prétendu étranger l'est réellement, car de son propre aveu, « dans les traditions septentrionales mythiques et héroïques qui reposent sur un antique fondement gréco-romain, il faut constamment supposer une complète

inintelligence de l'antiquité classique, et cela non seulement chez les Septentrionaux à qui les souvenirs de cette antiquité étaient transmis par tradition orale, mais le plus souvent déjà chez les moines anglais et irlandais, qui les avaient lus ou entendu lire dans des livres latins. Nous devons le plus souvent supposer chez ces intermédiaires des Scandinaves la plus singulière ignorance de l'ensemble du mythe original. Ainsi une glose conservée dans un manuscrit en vieil anglais explique le nom de *Hlodyne*, mère du dieu Thor, par *Latona Jovis mater*, *Thunres modur* » (p. 18). L'ignare auteur de ces identifications ne connaissait guère mieux le panthéon classique que la mythologie scandinave; il ne savait même pas que Latone était une des femmes de Jupiter, et non sa mère, mais celle d'Apollon. Les Germains n'avaient pas besoin d'emprunter Hlodyne aux Romains, puisqu'ils avaient dès le temps des Césars une déesse Hludana, comme le prouve l'inscription d'un autel trouvé à Birten, dans le pays de Clèves. (*Deæ Hludanæ sacrum. C. Tiberius Verus* [1].)

Si ces assimilations, faites par des chrétiens d'Angleterre et d'Irlande, sont le plus souvent fondées sur de pures ressemblances de son, elles ne peuvent avoir qu'une importance secondaire et, loin d'éclairer la mythologie scandinave, elles ne servent qu'à l'embrouiller. Les immenses recherches que M. Bugge a entreprises à ce sujet, ne peuvent donc pas aboutir à de grands résultats; c'est tout au plus si elles expliqueront quelques points secondaires, et, qui pis est, récents. La portée de ce travail est donc singulièrement diminuée et l'on pourrait dire que l'auteur a dépensé une solide érudition en pure perte, si toute étude d'un vrai savant ne contenait pas d'utiles remarques et si elle n'était pas instructive par ses erreurs même.

Maintenant que nous avons une idée du fondement mal assuré sur lequel sont basées les théories de M. Bugge, examinons sa manière de procéder. Il s'appuie surtout sur des gloses souvent suspectes et sans contrôle, que l'on n'a pas toujours la bonne for-

[1]) Finn Magnusen, *Priscæ veterum Borealium mythologiæ Lexicon.* Copenhague, 1828, in-4, p. 163.

tune de pouvoir rectifier par la découverte d'une ancienne inscription comme celle de l'autel de Hludana, et alors il donne comme un renseignement précieux ce qui n'est sans doute qu'une méprise d'un annotateur ignare. Il a une autre ressource dans son incontestable érudition philologique ; mais si un savant moins renommé s'avisait de présenter des étymologies du genre de celles qui émaillent le présent fascicule, les linguistes n'auraient pas assez de malédictions pour l'en accabler. Nous avons déjà cité l'inepte identification de Hlodyne et de Latone ; en voici d'autres exemples non moins caractéristiques : les scandinaves auraient fait d'*Hercule* leur *Œrvarodd* (pointe de flèche), d'après la forme anglo-saxonne *Ercol*, qu'ils auraient décomposée en Erc-ol. *Ol* serait devenu *Odd* pour donner un sens à *Erc*, qu'ils auraient rapproché de *ærig* pour *earh* (flèche). *Hylas*, compagnon d'Hercule, serait devenu Hjâlmar, compagnon d'Œrvarodd. *Rân*, divinité marine qui a un filet pour prendre les navigateurs, serait l'*Aranea* dont il est parlé dans une scolie. Le tricéphale *Géryon*, que vainquit Hercule, serait le roi des Goths *Geirroed*, qui était aussi un monstre, mais seulement au moral. Le géant *Hymi* serait *Œneus*, et le fils de celui-ci, *Tyr*, correspondrait à *Tydeus*, fils de celui-là et père de Diomède, bien que les aventures de ces personnages ne se ressemblent aucunement. Si l'auteur n'adopte pas pour son propre compte des étymologies si peu scientifiques, il les attribue trop gratuitement au peuple illettré, mais qui aurait néanmoins connu des scolies ignorées des savants et aurait été assez versé dans l'anglo-saxon pour savoir que *earh* s'écrivait parfois *ærig* et pouvait se syncoper en *erc !*

M. Bugge ne cherche donc pas la véritable origine de la mythologie scandinave ; le fond des mythes, leur forme primitive ne l'occupent pas ; il ne s'attache qu'aux épisodes pour ainsi dire parasites qui les ont défigurés ; encore n'étudie-t-il pas ceux-ci en philosophe, encore moins en poète, mais bien, comme on pouvait s'y attendre, en érudit et surtout en linguiste, pour ne pas dire spécialement en étymologiste. Il reconnaît pourtant que les étymologies populaires sur lesquelles seraient fondées les iden-

tifications de dieux et de héros sont fausses, ce qui ne l'empêche pas de s'appuyer principalement sur elles. Pour que ce procédé eût quelque valeur, il faudrait que les traditions et gloses d'où auraient été tirées des noms ou des traits mythiques fort peu connus, fussent antérieures aux poèmes eddaïques, mais la plupart d'entre elles sont postérieures et quelques-unes ne remontent pas au delà du xve siècle; l'auteur compare même les songes qui précédèrent la mort de Baldr à ceux qu'attribue au Christ une chanson danoise recueillie en 1732! Ainsi, d'après lui, les mythographes scandinaves ont tiré non de leur propre tête ni des croyances de leur nation, mais de livres ou de récits exotiques, tout ce qu'ils ont ajouté aux maigres traditions des Germains, et ils l'ont fait avec une ineptie sans pareille; ces maladroits copistes au lieu d'établir la ressemblance sur les grands traits, n'ont cherché que le petit côté, en se plaçant au point de vue le plus mesquin; en vrais pédants, au lieu de peindre ce qui était connu de tout le monde, ils auraient cherché dans les apocryphes, dans les traditions juives, dans les gloses isolées, de petits détails insignifiants. S'il en était ainsi, nous ne pourrions professer que le plus profond mépris pour des mythographes qui auraient volontairement détourné leur pensée des plus nobles conceptions religieuses pour en examiner exclusivement les particularités indifférentes. — Heureusement pour eux et pour la mythologie scandinave que rien ne prouve la justesse de ce système. Nous avons déjà montré le peu de solidité de ses fondements; on en comprendra mieux la faiblesse par l'analyse détaillée que nous allons faire du premier paragraphe (p.32-67), intitulé *le Baldr de la mythologie islandaise dans ses relations avec le Christ.* M. Bugge classe en deux catégories les faits trop peu nombreux qui nous sont parvenus relativement à Baldr; les uns sont contenus sous forme de brèves allusions dans deux poèmes eddaïques : la *Vœluspâ* (prédiction de la Vœlva) et le *Vegtamskvida* (chant du voyageur), et contés plus longuement dans la *Gylfaginning* (fascination de Gylfé), partie de l'*Edda* de Snorré. Les autres nous ont été conservés en latin par l'historien Saxo Grammaticus et cons-

tituent ce que M. Bugge appelle la forme danoise de la légende. Nous n'avons pas à nous occuper pour le moment de celle-ci qui remplira le second paragraphe, seulement entamé dans le présent fascicule. Comme nos lecteurs ne sont pas aussi familiers que ceux de M. Bugge avec la mythologie eddaïque, nous ne pouvons nous borner comme lui à rappeler brièvement les points en discussion; ce serait nous exposer à n'être pas suffisamment compris; pour éviter cet inconvénient, il faut d'abord exposer *in-extenso* (et ce ne sera pas long) ce que les sources islandaises nous apprennent de Baldr.

Baldr le bon, second fils d'Odin et Frigge, est le meilleur des dieux; tous le louent; il est si beau et si brillant qu'il en resplendit : la plus blanche de toutes les fleurs est comparée à ses sourcils, ce qui montre combien il est beau de chevelure et de corps. Skadé ayant à choisir un mari parmi les Ases, à la seule inspection de leurs pieds, désigna ceux de Njœrd comme les plus parfaits, croyant que c'étaient ceux de Baldr. Ce dernier est le plus sage, le plus éloquent et le plus doux des Ases, mais ses jugements avaient la singulière particularité de ne pouvoir être exécutés. Son fils Forsété, au contraire jugeait à la satisfaction des parties les causes les plus difficiles; il avait fait de son palais, *Glitni* (luisant) le tribunal le plus estimé tant chez les dieux que chez les hommes. Il n'y a rien d'impur dans la demeure de Baldr, appelée *Breidablik* (qui brille au loin)[1]. Avec le caractère qu'on lui attribuait, Baldr ne dut sans doute pas courir les aventures, comme son père, comme Thor et tant d'autres. Aussi ne connaît-on pas d'épisodes de sa vie; c'est seulement à l'occasion de sa mort qu'il est parlé de lui avec quelque détail : Baldr avait un sommeil pénible et des songes de mauvais présage. Pour avoir l'explication de ceux-ci, Odin, monté sur son coursier Sleipni, partit pour la demeure de Hele (enfer); avec des chants magiques et des caractères runiques, il réveilla la *Vœlva* (sybille) et, sous le nom de *Vegtam* (voyageur), fils de *Valtam* (guerrier), il lui

[1]) *Gylfaginning*, ch. 22, 32, dans *Edda Snorra Sturlusonar*, édit. Arna-Magnéenne, t. I. Copenhague. 1848, in-8, p. 90-92, 102-104.

demanda pour qui était le magnifique trône que l'on élevait chez Hele. « C'est pour Baldr, répondit-elle; les Ases sont dans la désolation. — Et quel sera son meurtrier? — Le *mistiltein* (tige de gui) que brandit Hœd. — Qui le vengera? — Ce sera le fils d'Odin et de Rinda (Valé) qui, à l'âge d'un jour et sans avoir peigné ses cheveux ni lavé ses mains, mettra Hœd sur le bûcher[1].»

Les dieux se consultèrent et il fut décidé que l'on chercherait à préserver Baldr de tout danger. A la demande de Frigge, sa mère, le feu et l'eau, le fer et tous les métaux, les pierres, la terre, les arbres, les maladies, les animaux, les oiseaux, le venin, les serpents, s'engagèrent par serment à épargner Baldr. Ainsi rassurés les Ases se faisaient un amusement de prendre Baldr pour point de mire; les uns lui lançaient des traits ou des pierres; les autres le frappaient de taille ou d'estoc, sans qu'il en éprouvât le moindre mal, et c'était aux yeux de tous une grande supériorité, mais un grief à ceux de Loké, fils de Laufeye. Se déguisant en femme, celui-ci alla trouver Frigge, qui lui demanda ce que faisaient les dieux. « Ils tirent sur Baldr sans lui faire de mal. — Ni les armes ni les plantes ne lui nuiront; elles me l'ont juré. — Toutes les choses en ont-elles fait le serment? continua Loké. — Toutes, à l'exception d'un petit arbuste qui croît à l'est de la Valhalle et que l'on appelle *mistiltein* (gui); je l'ai cru trop jeune pour le faire jurer. » Loké alla arracher le gui et se rendit à l'assemblée des Ases, près du frère de Baldr, Hœd, qui se tenait à l'écart, parce qu'il était aveugle. «Pourquoi ne tires-tu pas sur Baldr? lui demanda Loké. — Je ne le vois pas et je suis sans armes. — Fais comme les autres pour l'honorer; je vais t'indiquer où il est; lance-lui cette tige.» Hœd guidé par Loké lança le gui et perça Baldr qui tomba inanimé sur le sol. C'est le plus grand désastre qu'aient éprouvé les dieux et les hommes. Les Ases consternés se regardaient silencieusement et sans relever le cadavre, tous, animés d'un même senti-

[1]) *Vegtamskvida eda Baldrs draumar*, dans *Sæmundar Edda hins Froda*, 2e édition de Sv. Grundtvig. Copenhague, 1874, in-8, p. 10-11. Cfr. *Vœluspâ*, str. 32-34. *Ibid.*, p. 5.

ment contre l'auteur de ce forfait, mais n'osant se venger à cause de l'inviolabilité du lieu. Lorsqu'ils voulurent parler, ils éclatèrent en sanglots et aucun d'eux ne put exprimer son chagrin par des mots. Mais c'est Odin qui était le plus affligé de cette perte, parce qu'il en comprenait le mieux l'étendue. Les dieux ayant enfin repris leurs sens, Frigge promit toute sa faveur et sa grâce à celui des Ases qui voudrait aller chez Hele et lui offrir une rançon pour Baldr. Hermod, l'actif écuyer d'Odin, voulut tenter l'entreprise ; il enfourcha Sleipni, le coursier de son maître et partit.

Cependant les Ases transportèrent vers la mer le cadavre de Baldr qu'ils voulaient brûler sur son vaisseau Hringhorné, le plus grand des navires. Mais, lorsqu'ils voulurent lancer celui-ci ils ne purent le faire bouger de place. On envoya alors chercher dans le Jœtunheim, pays des géants, une géante nommée Hyrrokkin[1], qui vint montée sur un loup et ayant un serpent pour guide. Lorsqu'elle descendit, Odin appela quatre *berserks* (athlètes) pour garder la monture, mais ils ne purent la tenir qu'en la renversant à terre. Hyrrokkin s'avançant vers la proue du navire, le mit en mouvement du premier effort, de sorte que le feu jaillit des chantiers et que le sol en trembla. Thor irrité saisit son marteau et lui aurait brisé la tête sans l'intervention de tous les dieux. A la vue du cadavre que l'on portait sur le navire, la femme de Baldr, Nanna, fille de Nep, expira brisée par la douleur, et fut aussi placée sur le bûcher auquel on mit le feu et que Thor consacra avec Mjœllni, son marteau. Ce dieu, voyant courir devant lui le nain Lit, le lança d'un coup de pied dans le feu où il fut consumé. Il y avait un grand nombre d'assistants à ces funérailles: d'abord Odin avec Frigge, les Valkyries et ses corbeaux ; Frey sur son char traîné par le verrat *Gullinbursté* (soie d'or) ou *Slidrugtanné* (énormes défenses) ; Heimdall à cheval sur *Gulltopp* (touffe d'or) et Freya avec ses chats, ainsi que beaucoup de *Hrimthurses*

[1]) Sans doute l'*Ouragan*, cfr. l'anglais *hurricane*, l'espagnol *huracan*, et l'ancienne forme française *houragan*, mots formés par onomatopée, comme le caraïbe *huracan*, sans être nécessairement dérivés de ce dernier.

(géants des frimas) et de *Bergrisés* (géants des montagnes). Odin posa sur le bûcher l'anneau d'or Draupni (dégouttant), qui avait la propriété de se multiplier chaque neuvième nuit en huit autres anneaux de même poids. Le cheval de Baldr fut conduit au bûcher avec tous ses harnais.

Quant à Hermod, il chevaucha neuf nuits par des vallées obscures et profondes, et ne vit rien avant de traverser le fleuve *Gjalle* (son) sur le *Gjallarbru* (pont résonnant), qui est couvert d'or brillant et gardé par la vierge Modgunne. Celle-ci, l'interrogeant sur son nom et sa famille, fit la remarque que, la veille, cinq troupes de morts avaient chevauché sur le pont sans faire autant de bruit que lui seul. «Tu n'as pas le teint cadavéreux, ajouta-t-elle, que fais-tu sur la route de Hele? — Je vais chercher Baldr; ne l'as-tu pas vu passer?» Elle lui apprit que Baldr avait franchi le pont et que le chemin de Hele descendait dans la direction du nord. Hermod le suivit jusqu'à ce qu'il arrivât à la porte de Hele. Là, après avoir mis pied à terre pour fixer la selle, il remonta, donna de l'éperon et enleva son coursier avec tant de vigueur qu'il lui fit sauter la barrière sans la toucher. Parvenu à la salle de Hele, il descendit pour y entrer et trouva son frère Baldr assis sur le banc d'honneur. Après avoir passé la nuit près de lui, le lendemain matin il pria Hele de permettre à Baldr de s'en retourner avec lui, disant que les Ases étaient extrêmement affligés de sa perte. «Je veux éprouver, répondit-elle, si Baldr est aussi regretté que l'on dit : s'il est pleuré de tous dans le monde, des êtres vivants aussi bien que des choses inanimées, il pourra sortir ; mais je le garderai, si quelque chose refuse de le pleurer.» Hermod se leva et fut reconduit jusqu'à la porte par Baldr qui lui donna comme souvenir pour Odin l'anneau Draupni ; il emportait en outre de la part de Nanna, pour Frigge, un manteau et d'autres dons, et pour Fulla un anneau d'or. Il s'en retourna dans l'Asgard par le même chemin et il rapporta tout ce qu'il avait vu et entendu.

Les Ases envoyèrent par tout le monde des messagers afin de demander que les hommes, les animaux, la terre, les pierres, les

arbres et tous les métaux, répandissent des larmes pour la rançon de Baldr. Tous le firent et vous devez avoir vu comment la matière pleure en passant du froid au chaud. A leur retour, après avoir bien rempli leur mission, les messagers trouvèrent dans une caverne une géante nommée Thakke (grâce). Ils l'invitèrent à pleurer pour tirer Baldr de la demeure de Hele. « Thakke, répondit-elle, versera des larmes sèches aux funérailles de Baldr. Vivant ou mort, le fils du Vieillard (d'Odin) ne m'a fait aucun bien. Que Hele conserve ce qu'elle a ! » On soupçonne que c'était Loké fils de Laufeye, l'auteur de tant de méfaits parmi les Ases [1].

Voilà le mythe de Baldr, tel que nous le connaissons par les documents islandais. « Il est à mon jugement, dit M. Bugge, composé de plusieurs parties d'origines essentiellement différentes, dont l'une des principales est l'élément chrétien. Dans la *Vœluspâ* et l'*Edda* de Snorré, il a en partie pour sources immédiates l'idée que des chrétiens ou des demi-chrétiens se formaient du Christ et les récits qu'ils en faisaient. » Telle est la proposition que notre auteur développe longuement dans son premier paragraphe. Il voit dans la description que la Gylfaginning donne de Baldr « un reflet de la splendeur sacrée dont les chrétiens entouraient l'image du Fils de Dieu, le blanc Christ. » Les diverses fleurs que les Scandinaves appellent *sourcils de Baldr* (Anthemis cotula, Matricaria camomilla et d'autres), ayant pour traits communs le disque jaune et les rayons blancs, il en conclut que l'on se représentait Baldr avec le teint le plus blanc et le plus clair et des cheveux *jaune d'or* (sic : guldgult Haar; ce qui, par parenthèse, n'est pas parfaitement exact : il serait plus juste de dire que la face devait être jaune et les cheveux blancs); et il le compare avec Jésus qui, d'après divers mystères de la fin du moyen âge était beau, blanc, sans tache et avec des cheveux blonds. Selon lui, c'est parce que la mythologie eddaïque a vu le Christ dans Baldr qu'elle ne rapporte aucun trait de la vie de ce dernier; qu'elle se borne à décrire sa personnalité et à passer de

[1]) *Gylfaginning*, ch. 49, dans *Edda Snorra Sturlusonar*, t. I, p. 172-180.

suite à sa mort; Baldr, comme le Christ, mourut jeune. Notre auteur veut bien avouer que ces ressemblances ne sont pas décisives; il aurait pu ajouter que plusieurs d'entre elles sont spécieuses, car il n'est pas vrai que les Évangiles se bornent, comme les Eddas pour Baldr, à tracer le portrait du Christ et à s'occuper exclusivement de sa mort : la passion et la descente aux enfers ne remplissent dans saint Matthieu que trois chapitres sur vingt-huit; dans saint Marc que deux sur seize; dans saint Luc que deux sur vingt-quatre; dans saint Jean que trois sur vingt et un. Aussi bien n'est-ce pas dans le Nouveau Testament que M. Bugge peut trouver de sérieuses analogies avec les Eddas; il est réduit à se rabattre sur les Apocryphes, comme si ceux-ci eussent été seuls connus des chrétiens avec lesquels les mythographes scandinaves auraient été en relations. Hœd est aveugle comme le soldat Longin qui, d'après des légendes relativement récentes, aurait achevé le Christ en le perçant d'un coup de lance. M. Sv. Grundtvig avait déjà remarqué ce point de rapprochement, et il le croyait emprunté à la mythologie scandinave. M. Bugge déploie toute son érudition pour prouver que le contraire a eu lieu; il reconnaît pourtant qu'il y a une différence essentielle entre les supplices infligés au Crucifié et les exercices de balistique dont Baldr était le but; car il s'agissait de martyriser l'un et Longin frappa le Christ pour le faire souffrir, tandis que Hœd voulait, comme les autres dieux, honorer Baldr et ne songeait pas à le toucher, encore moins à lui ôter la vie. Ici donc les deux récits ne sont pas plus tôt en contact qu'ils s'échappent par la tangente.

Pour trouver une analogie moins problématique, il faut aller la chercher jusque dans un obscur livre hébreu du moyen âge, dans le *Toledoth Jeschu*. D'après cet écrit que connaissait, dès 1278, le dominicain espagnol Raimundus Martini, et qui a pour objet de tourner le christianisme en dérision, Jésus, prévoyant qu'il serait pendu, avait usé de sa puissance magique pour faire jurer par tous les arbres qu'aucun d'eux ne le porterait. Mais Judas révéla cette ruse et alla chercher dans son jardin une grande tige de chou dont on put faire une potence efficace. Bien qu'une fourche

patibulaire ne soit pas un javelot, que le chou diffère passablement du gui, et que Hœd ait employé celui-ci sans malice, tandis que Judas avait pleine conscience de son crime, sans être aveugle au moral ou au physique, on ne peut nier que le *Toledoth Jeschu* n'ait un trait commun avec l'*Edda* de Snorré; c'est le serment que, d'après le premier, Jésus exigea des arbres, et que d'après le second, Frigge, mère de Baldr, fit prêter à tous les êtres et à toutes les choses, avec le même but, dans les deux cas et dans des circonstances à peu près semblables. Cette curieuse analogie, signalée dès 1857 par M. Conrad Hofman[1], a été corroborée de divers faits par M. Bugge : il fait remarquer que l'*Edda* et le *Toledoth Jeschu* emploient l'un et l'autre, pour désigner un instrument de supplice qui devait être naturellement rigide, le mot tige qui implique l'idée d'un objet mince et flexible; que, d'après une tradition de l'ouest de l'Angleterre, la croix était faite de gui, et que l'un des noms allemands du *viscum album* est *Kreuzholz* (bois de la croix); que le *Toledoth Jeschu* mentionne la lapidation parmi les tortures qui précédèrent la pendaison de Jésus, de même que l'Edda la cite au nombre des jeux qui furent suivis de la mort de Baldr. De la précaution, attribuée au Christ, d'exiger un serment des arbres, M. Bugge induit que Jésus prévoyait sa fin prochaine et, commme selon une chanson danoise du XVIIIe siècle, il la connaissait par un songe, notre auteur lui trouve là un nouveau trait de ressemblance avec Baldr, dont les mauvais rêves présagèrent la mort.

En admettant que ces petits faits, communs aux deux traditions, aient été empruntés par l'une à l'autre; il reste à savoir si c'est l'Edda qui a copié la fable hébraïque ou si l'inverse a eu lieu. M. Bugge regarde comme peu vraisemblable, pour ne pas dire déraisonnable, qu'un livre cité pour la première fois en Espagne au XIIIe siècle, et dont on ne trouve pas de trace en Allemagne, ait été influencé par la mythologie scandinave. Mais on peut répliquer que les Germains, païens ou chrétiens, en se répandant dans tout l'empire d'Occident, ont bien pu y porter, sinon le

[1]) Dans la *Germania* de Pfeiffer, t. II, p. 48.

mythe de Baldr lui-même, du moins certains de ses épisodes, et que ceux-ci ont pu être utilisés par l'auteur anonyme du *Toledoth Jeschu*. En tout cas rien ne prouve que celui-ci ait été composé avant l'Edda de Snorré.

Continuons. Selon M. Bugge, Loké était originairement le Lucifer du moyen âge chrétien, et tous deux auraient emprunté plusieurs de leurs éléments à Mercure, à Apollon, à Eris (Discorde) et à diverses autres figures de la mythologie antique ; ce qui revient à dire que les auteurs de ces types, en puisant à tant de sources différentes, auraient fait œuvre de créateurs et non de copistes, l'originalité consistant moins dans l'invention des idées que dans leur combinaison. Mais passons. Loké serait encore autre chose : comme instigateur de Hœd, nous avons vu qu'il a de grands rapports avec le Judas du *Toledoth Jeschu;* il correspondrait en outre à Satan qui, dans l'évangile de Nicodème, dit à l'Enfer : « J'ai aiguisé la lance pour percer Jésus ; j'ai préparé le bois pour le suspendre et les clous pour l'y river ; » de plus à Bélial qui dit, dans la légende latine de sainte Julienne : « C'est moi qui ai poussé le soldat à percer de la lance le flanc du fils de Dieu. » Il est vrai que diverses légendes parlent aussi de Lucifer à propos de la passion, de sorte qu'en confondant ses actes avec ceux de Bélial et de Satan, on parvient à donner à cette trinité malfaisante quelque ressemblance avec Loké ; mais si elle était le prototype de ce dernier, il serait singulier que les mythographes scandinaves eussent emprunté au premier un fait, au second un autre, au troisième le nom, au lieu de prendre tout au même.

Baldr, comme le Christ, descendit en enfer. Sans doute, mais il y resta et rien ne l'en put tirer, tandis que Jésus en sortit par sa seule puissance divine ; la différence est donc ici beaucoup plus importante que la ressemblance. — Loké fut châtié pour avoir causé la mort de Baldr, et on l'enchaîna en attendant le jour de la conflagration universelle. De même dans l'Apocalypse, un ange enchaîne Satan pour mille ans, et dans l'évangile de Nicodème Jésus, en descendant aux enfers, saisit le diable et le livre lié à Inferus qui doit le garder jusqu'au retour du Christ ; enfin au

moyen âge, c'était une croyance générale, dont beaucoup d'artistes s'inspirèrent, que la captivité du diable devait durer jusqu'au jugement dernier. Le poème en dialecte cornique sur *la Passion de Notre-Seigneur* appelle même en propres termes Lucifer le diable enchaîné. Voici donc au moins un point de ressemblance indéniable entre Lucifer et son prétendu homonyme! Et bien, non, pas même cette fois : M. Bugge, qui montre la plus entière bonne foi dans toute son argumentation, le remarque lui même en ces termes : « La manière dont Loké est garrotté et puni n'a aucun rapport avec le récit de l'enchaînement du diable lors de la descente du Christ aux enfers. Le mythe du châtiment de Loké, que je n'examine pas ici, doit donc avoir emprunté ses particularités à une autre source. » (P. 54.)

L'auteur de la *Vœluspâ*, qui nous montre Frigge éplorée après la mort de son fils, se serait inspiré de la *Mater dolorosa* des chrétiens, comme si un poète, digne de ce nom, avait besoin d'aller consulter le poème cornique ou les œuvres des artistes chrétiens pour peindre une mère en larmes près du cadavre de son fils! C'est une conception si naturelle que le skâld n'a pas eu besoin de la prendre ailleurs que dans sa propre imagination. — Nous n'en dirons pas autant de l'affliction universelle causée par la mort de Baldr, dont les grandes qualités suffiraient à l'expliquer si elle était restreinte aux dieux et aux hommes ; mais il n'est déjà plus si naturel de faire pleurer les animaux et même les choses inanimées ; aussi M. Bugge conclut-il que ce trait fictif est emprunté aux traditions sur le Christ et, avec son immense érudition, il n'a pas de peine à trouver des analogies dans la littérature chrétienne. Il cite d'abord le poème anglo-saxon sur *la Croix* où il est dit que « toute créature pleurait et se lamentait sur la mort du Roi, de Jésus crucifié. » Un savant scandinaviste anglais, le professeur Stephens, de l'université de Copenhague, avait déjà relevé ce point de comparaison avec le mythe de Baldr, auquel il le croyait emprunté. M. Bugge objecte que l'on ne trouve aucune trace de ce mythe en Angleterre, et qu'en outre, les larmes versées à la mort du Christ étaient uniquement l'expression de la douleur et

non une rançon, comme pour Baldr. Mais si c'est là une raison de soutenir que le poète anglo-saxon n'a pas imité le skâld islandais, l'inverse n'est pas moins vrai, et alors les exemples cités par M. Bugge n'ont plus de force probante et détruisent sa propre argumentation, car aucun d'eux n'attribue aux larmes versées sur le Crucifié la vertu de le tirer de l'enfer; il faudrait pourtant qu'il en fût ainsi pour qu'en ce point l'assimilation avec Baldr fût complète. Notre auteur a donc beau montrer que d'après le *Christ*, chanté par Cynewulf au VIIIe siècle, les êtres muets, la terre et le ciel compatissent aux souffrances du Sauveur et se lamentent bien qu'inanimés; que beaucoup d'arbres furent alors baignés de larmes sanglantes, rouges et épaisses ; que leur sève se changea en sang; car, s'il en fut de même pour Baldr, « les hommes aveugles et plus durs que le silex, » ne refusèrent du moins pas de le pleurer ; s'ils n'eurent pas à reconnaître que « le Seigneur les délivrait des tourments de l'enfer », ils étaient prêts à faire leur possible pour l'en tirer lui-même.

C'est donc en vain que M. Bugge rappelle, après Dietrich, que Cynewulf a eu sous les yeux la Xe homélie de Grégoire le Grand, composée vers 592; que plus de cent ans auparavant, le pape Léon le Grand (440-461) avait écrit, à la même occasion, « universa creatura congemuit; » car s'il y a là des preuves que Cynewulf et les poètes postérieurs des Iles Britanniques (le *Cursor Mundi* en Northumbrien, la *Disputatio inter Mariam et crucem* en anglo-saxon), n'ont pas eu besoin de recourir à la mythologie scandinave pour y trouver l'idée de l'affliction universelle lors de la mort du Juste et du Bon, — il n'y en a pas que ces poètes aient exercé d'influence sur les skâlds eddaïques, l'idée qui a inspiré les uns et les autres étant fort ancienne. M. Bugge a lui-même cité la légende d'Adonis qui fut pleuré des dieux et des hommes, mais il a oublié le passage où Virgile dépeint le deuil de la nature après la mort de César [1], tableau d'une touche magistrale où il y a un trait des plus caractéristiques [2], qui se retrouve dans le

[1]) *Geogr.*, I, v. 465-488.
Et mœstum illacrimat templis ebur, æraque sudant. (v. 480.)

mythe de Baldr [1], mais non dans ses prétendues sources. Loin de nous cependant la pensée de regarder ce trait de l'Edda comme imité de Virgile. Ce serait tomber dans la même faute que nous reprochons à notre auteur. Les phénomènes par lesquels la nature est censée exprimer sa tristesse ne sont pas tellement variés que les penseurs de tous les pays et de tous les temps ne les conçoivent à peu près de la même manière sans avoir besoin de se copier. Ainsi Virgile [2], comme saint Mathieu [3], Cynewulf et l'Edda, parle de tremblements de terre [4]; mais on ne pourrait rationnellement regarder les écrivains postérieurs comme ses imitateurs, que s'ils lui avaient emprunté la couleur locale ou des traits accessoires et par exemple mentionné spécialement les Alpes et l'Etna.

Les analogies signalées par notre auteur n'ont donc pas la portée qu'il leur attribue, mais il est tellement emporté par le désir d'en trouver, qu'il prétend tirer parti même des différences: dans les écrivains chrétiens le deuil de la nature est mis en opposition avec la sécheresse du cœur des hommes en général, des Juifs en particulier, tandis que dans l'Edda il est parlé de l'ingratitude non des hommes, mais d'une seule géante nommée ironiquement Thakke (gratitude); le Messie ressuscite au bout de trois jours, tandis que Baldr ne peut sortir de la demeure de Hele; il a beau revenir après la conflagration universelle, comme le remarque notre auteur, ce n'est pas la même chose, tant s'en faut; et si les mythographes eddaïques ont imité les traditions chrétiennes et juives, ce qui n'est aucunement démontré, ils l'ont fait avec une telle indépendance d'esprit que leur éclectisme peut passer pour une véritable originalité. Il nous est donc impossible d'adhérer aux conclusions que M. Bugge formule avec beaucoup de netteté dans le passage suivant :

[1]) Defleverunt... omnia metalla ; quemadmodum haud dubiè vidisti has res lacrymas fundere, quando exalgore in calorem translatæ fuerint. (*Gylfaginning*, ch. 49, dans *Edda Snorra Sturlusonar*, t. I, p. 181. Nous citons la traduction latine pour faciliter la comparaison avec les *Géorgiques*.)

[2]) *Georg.*, I, v. 475.

[3]) *Evang.*, XXVII, 51, 54.

[4]) ...Insolitis tremuerunt motibus Alpes.

« Je crois avoir démontré que le Baldr des sources islandaises est le Christ; que le mythe de Baldr, comme nous le connaissons d'après la *Gylfaginning* et la *Vœluspâ*, procède immédiatement des récits et des poèmes des Anglais chrétiens sur le Christ. Je crois même avoir signalé, dans des ouvrages chrétiens qui nous sont parvenus, quelques-unes des sources auxquelles ce mythe a été puisé, mais non directement. L'une d'elles est l'évangile de Nicodème, toutefois par l'intermédiaire probable de représentations de la Passion, influencées par ce livre apocryphe et apparentées avec les *Mystères* des temps postérieurs. En outre, des éléments de ce mythe nous reportent aux poèmes chrétiens de l'Angleterre et surtout du nord de ce pays, qui existaient probablement dès le VIIIe siècle. Quelques traits ont leur origine immédiate dans les Évangiles de saint Mathieu et de saint Jean. Ces notions sur le Christ puisées aux sources les plus différentes et transmises en Angleterre aux Scandinaves, ont été modifiées et développées ultérieurement par eux, et combinées dans une image harmonique du dieu païen. — Ces sources chrétiennes du mythe de Baldr nous apprennent, ce qui ressort aussi d'autres indices, que la *Vœluspâ* ne peut guère remonter au delà du IXe siècle. — Nous avons également vu que la tradition de Baldr dans la *Gylfaginning* ne repose que pour une faible partie sur les anciens poèmes conservés; la plupart de ses traits, que nous avons examinés précédemment, dérivant d'une source indépendante de ces poèmes et contenant certains épisodes en prose, d'autres sans doute en vers. Ce mythe qui a pour base des récits sur le Christ entendus dans les pays occidentaux, était dans le Nord beaucoup plus ancien que la *Gylfaginning*. »

Dans l'examen que nous venons de faire de ces prétendus emprunts, nous avons montré combien les analogies sont fugitives, à tel point que, lorsque l'on croit les saisir elles s'évanouissent dans le vague. En outre elles sont si minimes et accompagnées de dissemblances si prononcées que la copie, s'il y en a une, ne se rapproche de l'original que par les petits côtés, tandis qu'elle en diffère pour tout ce qu'il y a d'essentiel. Ainsi

Baldr, au lieu d'être fils unique, est le second des nombreux enfants d'Odin; il est marié; il a un fils; s'il est bon, il ne pousse pas le dévouement jusqu'à se sacrifier pour sauver le genre humain; il s'expose parce qu'il croit n'avoir rien à craindre; sa mort fut si peu volontaire, que tous les êtres durent prêter serment de l'épargner. Il descend bien en enfer comme le Christ, mais il y reste, et s'il doit revenir sur la terre, ce n'est pas pour présider au jugement dernier, mais seulement après la conflagration universelle; en attendant, au lieu de trôner au ciel, il gémira pendant un temps indéterminé dans la demeure de Hele. Voilà le Dieu qui aurait correspondu au Christ dans l'imagination des skâlds et des mythographes scandinaves ! Cette reproduction si peu fidèle, d'une image nette et claire pour tout chrétien, eût été une vraie caricature même chez les païens, et si l'on voulait absolument qu'il y ait eu imitation, il faudrait supposer que la figure du Christ aurait été à peu près complètement déformée en passant à travers les pays idolâtres qui séparaient originairement les Scandinaves des États chrétiens ; mais alors il faudrait remonter jusqu'aux temps mérovingiens et ne pas mettre les mythographes eddaïques en rapport immédiat avec les chrétiens des Iles Britanniques, car aux VIIIe, IXe et Xe siècles, dans la période où les chants eddaïques prirent leur forme actuelle, les vikings furent sans cesse en contact avec de bons catholiques, qui pouvaient les informer exactement de chaque circonstance de la vie du Christ, et qui racontaient celle-ci non pas d'après le *Toledoth Jeschu* et les Apocryphes, mais bien d'après les Évangiles canoniques. Est-il alors admissible que les Scandinaves, informés avec toute la précision désirable, aient de parti pris voilé ce qui était patent, obscurci ce qui était clair comme le jour, altéré ce qui était pur de tout mélange ? Nous ne sommes pas forcés de le croire sur la foi d'un faiseur d'hypothèses; nous n'avons pas même besoin d'admettre qu'ils ont reproduit maladroitement une image déjà défigurée par des peuples barbares et à demi païens; car à nos yeux rien ne prouve qu'en décrivant la mort de Baldr, les mythographes scandinaves aient songé plutôt

au Christ qu'à César et à Adonis. S'il y a quelques minimes traits communs au fils d'Odin et au Messie, ils font partie de l'héritage du genre humain; chacun peut s'en servir s'il trouve moyen de les employer, le premier occupant n'ayant pas acquis sur eux de droit de monopole.

M. Bugge n'est pas si éloigné qu'on pourrait le croire des idées que nous exprimons ici : par une singulière contradiction, presque immédiatement après avoir formulé les exclusions que nous avons traduites, il fait des réserves qui les annulent presque entièrement. « Les rapports de Baldr avec le Christ, ajoute-t-il avec une candeur qui nous désarme, n'expliquent pourtant pas la formation du mythe de Baldr dans toute son étendue; ils ne nous font pas comprendre pourquoi la croix manque à la mort de Baldr; pourquoi le récit de la passion et de la mort du Christ s'est ramifié en plusieurs mythes septentrionaux, qui sont sans relations entre eux, savoir : d'un côté le mythe de Baldr; de l'autre le mythe d'Odin suspendu à la potence. Ils n'expliquent pas non plus le mariage de Baldr avec Nanna, ni son internement chez Hele, ni la vengeance de Vâlé. Enfin, lorsque nous lisons dans le IIIe livre de Saxo Grammaticus, la tradition de Baldr, nous avons peine à y découvrir le moindre reflet du Christ. » (P. 67.)

Ainsi, notre auteur l'avoue : les Scandinaves ont eu un mythe de Baldr qui est indépendant des traditions chrétiennes; mais alors, s'ils ont eu assez d'imagination pour concevoir la figure primitive de Baldr, pourquoi seraient-ils allé chercher au loin chez les peuples des Iles Britanniques de nouveaux traits qu'ils n'auraient pas même reproduits fidèlement. Ces emprunts sont donc une supposition gratuite et qui a de plus le tort de ne rien expliquer. Les recherches de M. Bugge, loin de dévoiler la véritable origine des mythes eddaïques, n'auraient toujours, même si elles étaient fructueuses, pas d'autre résultat que de nous apprendre d'où les Scandinaves auraient tiré quelques épisodes peu essentiels, qu'ils n'auraient pas même su comprendre ni reproduire intelligemment. C'est rabaisser la mythologie eddaïque

qui, malgré ses obscurités, a un caractère de grandeur qui nous frappe et de profondeur qui nous confond, et ces qualités sont si évidentes que le soin de les proclamer ne devrait pas incomber à un étranger.

Le fond du système de M. Bugge repose sur la pauvreté d'imagination qu'il faudrait attribuer aux mythographes scandinaves, ce qui est en contradiction avec l'aveu suivant : « Dans la transformation des sujets étrangers, mythiques, religieux ou poétiques, dans le développement indigène et continu des germes exotiques, les Septentrionaux ont fait preuve d'une imagination plus riche et d'une originalité plus puissante qu'aucun autre peuple, à ma connaissance, excepté les Hellènes. » (*Studier*, p. 8.) Il est donc fort inutile de supposer qu'eux ou leurs intermédiaires ont consulté des textes hébreux, grecs, latins, anglo-saxons, northumbriens, irlandais, corniques, bretons, pour tirer de là un nom qu'ils auraient estropié, d'ici un épisode insignifiant, d'ailleurs une idée fausse ou absurde. Ce serait leur attribuer un travail d'érudits sans esprit. Combien ne leur eût-il pas été plus facile de donner carrière à leur imagination que d'aller pêcher par-ci par-là des bouts de phrases incomprises ou en tout cas mal rendues ! C'est les outrager de croire que, s'ils avaient eu tant d'auteurs à leur disposition, ils ne se seraient pas adressés de préférence aux Évangélistes, à Virgile, mais bien aux Apocryphes, aux glossateurs inconnus, au *Toledoth Jeschu*; qu'ils auraient été exclusivement attirés par tout ce qui était erroné, sans valeur, tandis qu'ils se seraient bien gardés de faire des emprunts aux livres canoniques et aux chefs-d'œuvre classiques. Non, cette théorie n'est pas acceptable.

Est-ce à dire pourtant que tout le travail de M. Bugge soit à dédaigner ? Loin de nous cette pensée : ce qui sort d'un linguiste si éminent ne peut être indifférent à ses émules, et si l'on veut bien ne pas tenir compte de ses conclusions, on aura tout profit à le suivre dans ses recherches ingénieuses, dans les rapprochements qu'il fait et qui malgré tout sont instructifs, car si l'on peut discuter sur l'origine de traditions analogues conservées

chez des peuples différents, il n'en est pas moins intéressant de constater leur existence et de voir comment les beaux esprits se rencontrent, même sans se chercher, et ces rapprochements qui exigent d'immenses lectures et une grande perspicacité, forment le principal élément des études de M. Bugge, qui à ce titre méritent d'être étudiées même par ceux qui ne partagent pas les vues de l'auteur.

M. Bugge vient de traiter le mythe de Freya d'après les mêmes procédés qu'il a appliqués à celui de Baldr, et il a exposé ses recherches sur cette déesse dans une séance du Congrès des philologues à Christiania (août 1881) ; c'est donc dans le compte rendu de cette session qu'il faudra probablement chercher son mémoire sur la déesse. On voit par là que son programme n'embrasse pas seulement la question de Baldr mais qu'il doit s'étendre à plusieurs des mythes scandinaves. Celui de son émule le Dr Bang paraît être beaucoup plus restreint, il concerne exclusivement la *Vœluspâ* et les *oracles sibyllins* [1], et rien n'indique que le mémoire sur ce sujet doive être suivi d'un autre. La thèse si neuve de l'auteur aurait pourtant besoin d'être étayée d'arguments ultérieurs et de documents, car le Dr Bang, au lieu de donner des preuves de chacune des opinions originales qu'il émet, s'est borné à les énoncer comme si elles n'étaient pas sujettes à contestation. En procédant ainsi par voie d'affirmation, il a pu exposer en quelques pages une théorie fort bien agencée et lui donner un air de plausibilité qui, au premier aspect, saisit le lecteur et enlève son acquiescement.

Selon M. Bang, « le poème probablement le plus ancien de

[1]) *Voeluspâ og de sibyllinske Orakler* af Dr Theol. A. Chr. Bang, 23 p. in-8, portant le n° 9 dans les *Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania* (Actes de la Société des sciences de Christiania), ann. 1879, impr. A. W. Brœgger ; aussi à part ; traduit en allemand par Jos. Cal. Pœstion : *Vœluspâ und die sibyllinischen Orakel*, Vienne, Carl Gerold's Sohn. 1880, 43 p. in-12. Les additions consistent en quelques passages des Oracles, reproduits d'après la trad. allem. de J. H. Friedlieb. M. Pœstion dit qu'il a corrigé les fautes d'impression qui déparent le mémoire norvégien, mais il en a lui-même laissé passer plusieurs : *Friedlich* (p. 14) pour *Friedlieb ; Joten* pour rendre l'islandais *Jœtnar* ou le norvégien *Jœtner*, *Kroniden*, pour rendre *fils*, de χρόνος.

l'Edda, la *Vœluspâ*, est un oracle sibyllin chrétien septentrional.» Le poète aurait eu les mêmes tendances chrétiennes que les auteurs des oracles sybyllins; mais comme eux il les aurait dissimulées en mêlant les idées païennes aux croyances chrétiennes ; son but aurait été d'agir sur l'esprit de ses compatriotes en éveillant chez eux la crainte de la catastrophe finale et l'idée d'un nouvel ordre de choses réglé par le Tout-Puissant, après la chute des faux dieux. C'est en Irlande qu'il aurait pris connaissance des oracles sibyllins, soit dans l'original grec, soit dans une traduction irlandaise. En tout cas ce pseudo-païen devait être fort versé en hébreu, s'il savait la signification du mot *Sabaoth* (Dieu des armées) dont *Herfœdr* (Père des armées), surnom d'Odin, serait la traduction passablement exacte. Pour justifier ces conclusions, le Dr Bang affirme que les oracles sibyllins de quelque importance se composent de deux parties principales : le passé, raconté d'après les traditions bibliques et la mythologie classique ; l'avenir exposé à un point de vue presque exclusivement biblique. Il entre ensuite dans des détails que nous ne pouvons reproduire, car autant vaudrait traduire intégralement ce mémoire assez court; puis il passe à la Vœluspâ et fait remarquer qu'elle se compose aussi de deux parties : la création du monde, l'origine de l'homme; la lutte des Ases et des Vanes, etc., d'un côté; d'autre part, la catastrophe finale amenée par la corruption des hommes, la conflagration universelle, puis la restauration du monde amélioré, le jugement dernier, la récompense des bons et le châtiment des méchants.

Ainsi, d'après notre auteur le plan du poème est analogue à celui des oracles sibyllins; il trouve aussi de frappantes analogies entre la sibylle et la Vœlva; l'une et l'autre savent tout, du commencement à la fin; cette science n'est pas infuse, elle leur vient de Dieu; toutes deux sont des prophétesses de malheur; la Sibylle, étant sœur de la déesse égyptienne Isis, est en dehors du judaïsme et du christianisme ; la Vœlva s'appelle Heidr, c'est-à-dire payenne; bien plus, conformément à une étymologie empruntée à M. Bugge, le nom de *Vœlva* serait formé, par

aphérèse, de *Sibylla* décomposé en Σιός = Θεός et βυλλη = βουλή (volonté de Dieu). Les deux prophétesses sont de la race des géants, mauvaises par nature, et le même sort les attend : elles doivent disparaître dans la catastrophe finale. L'une et l'autre commencent leur chant par une invocation de même allure; il est vrai que ce qui suit diffère essentiellement : les réminiscences de la Sibylle sont empruntées à la mythologie classique ; celles de la Vœlva aux croyances germaniques. Notre auteur l'avoue, mais il n'est pas embarrassé pour si peu : il trouve dans la Vœluspâ, à côté des élements septentrionaux, des croyances bibliques qui seraient tirées des oracles sibyllins ; par exemple, le frêne Yggdrasil de l'Edda, qui croît toujours vert sur la source d'Urd (destinée) et qui répand la rosée dans la vallée, correspondrait à la croix qui s'élève sur le tombeau d'Adam, au pied duquel sont les sources des fleuves du paradis. C'est clair comme le jour ! Mais c'est surtout dans les prédictions relatives à la fin du monde que notre auteur prétend trouver des analogies entre les oracles et la Vœluspâ, et il cite dix points de ressemblance qu'il examine en quelques pages, comme toujours, sans mettre les textes en regard. Il oublie aussi de tenir compte de la disproportion des textes comparés : l'ensemble des oracles conservés forme 4232 vers, et la Vœluspâ seulement 290 en 580 hémistiches. Encore est-ce seulement dans la dernière moitié de celle-ci que l'on peut signaler quelques analogies avec les oracles, le sujet étant le même : la fin du monde ; quant à la première moitié, elle a fort peu de rapport avec la cosmogonie des oracles. En outre, s'il est vrai que la Vœluspâ ait eu pour but de préparer l'avénement du Christianisme chez les Scandinaves, on ne voit pas pourquoi elle ressuscite les Ases après la conflagration universelle, et les fait de nouveau trôner dans le monde réformé, au lieu de proclamer dès lors le règne du vrai Dieu. Mais nous n'avons pas à entreprendre une réfutation en règle du système de M. Bang; ce serait nous exposer à tomber dans des redites, ce travail ayant été exécuté, en partie du moins, par l'un des dix-huit de l'Académie suédoise, par M. Victor Rydberg,

dont les succès et les talents littéraires ne doivent pas faire oublier qu'il a beaucoup écrit sur l'histoire des religions. Cet écrivain, doublé d'un érudit, a voulu examiner à fond quelques-unes des assertions de M. Bang et, comme il procède scientifiquement, il a dû composer une notice trois à quatre fois plus volumineuse que le mémoire apprécié [1]. Indisposé par la méthode trop peu critique de M. Bang, il prend un ton passablement acerbe et ironique. Il serait trop long de le suivre dans son argumentation à la fois savante et pleine de bon sens; nous allons seulement relever quelques-unes de ses principales objections.

S'appuyant sur les profondes recherches de l'helléniste Alexandre, il démontre dans son premier article que, entre le VIe et le XVIe siècle, le texte grec des oracles sibyllins n'a pas été connu en Occident; tout ce que le monde latin en sut, dans cet espace d'un millier d'années, était tiré des ouvrages de Lactance et de saint Augustin. Or ces pères n'ont fait des emprunts qu'à l'introduction et à six des livres sibyllins; le skâld de la Vœluspâ, mieux instruit que les chrétiens d'Occident, aurait puisé dans dix de ces livres ! Il est dommage que le Dr Bang ne cite pas le manuscrit qui contenait ces dix livres, car jusqu'en 1817, avant les découvertes du cardinal Maï, on n'en possédait que huit. — Dans le second article beaucoup plus étendu, les prétendues ressemblances entre la Vœluspa et les Oracles sont examinées une à une par le Dr Rydberg, qui les formule fort exactement en ces termes : 1° Pour tromper leurs lecteurs, les auteurs des Oracles sibyllins mêlent ensemble les croyances helléniques, juives et chrétiennes; la Vœluspâ en fait autant, et dans le même but, des éléments germaniques mythologiques et chrétiens; 2° les oracles donnent la Sibylle comme étrangère au judaïsme et au christianisme; de même la Vœlva prend un masque païen ; 3° la Sibylle se présente comme une créature mauvaise et impie,

[1]) *Sibyllinerna och Vœluspâ* (les Oracles Sibyllins et la Vœluspâ) af Viktor Rydberg, dans *Nordisk tidskrift fœr vetenskap, konst och industri, utgifven af Letterstedtska fœreningen*, Stockholm, P. A. Norstedt, 1881, in-8, 1re livraison, p. 1-29 ; 2e, p. 113-162.

de la race des géants ; il en est de même de la Vœlva; 4° la Sibylle étant païenne ne peut s'exprimer comme chrétienne ; si elle le fait elle sort de son rôle ; aussi les livres sibyllins enveloppent-ils les oracles d'ambiguïté et d'obscurité d'autant plus que c'est là le caractère du style sibyllin. La Vœlva ne parle pas non plus en chrétienne des croyances catholiques et ses prophéties sont également obscures; 5° la Sibylle prophétise par ordre de Dieu et par inspiration d'en haut, tout comme la Vœlva; 6° l'une et l'autre donnent des renseignements sur leur personne, au commencement, au milieu et à la fin des oracles; dans la catastrophe finale, la Sibylle et la Vœlva subiront le même sort; 8° la Vœlva dit qu'elle a vécu dans neuf mondes, la Sibylle parle de neuf générations avant le jugement dernier; 9° tous les livres sibyllins les plus importants se composent de deux parties principales, dont l'une expose le passé, qui est l'accessoire, l'autre l'avenir qui est l'essentiel. Il en est de même pour la Vœluspâ où l'important est la description des Ragnarœk et du monde renouvelé ; 10° la cosmogonie est la même dans la Vœluspâ que dans plusieurs livres sibyllins et, dans le tableau de la fin du monde, il y a en chaque point des analogies entre la Vœluspâ et les oracles sibyllins.

M. Rydberg conteste toutes ces analogies, et non pas par de simples négations qui, malgré son autorité, seraient peu concluantes, mais par des faits solidement établis. Il démontre jusqu'à l'évidence, en s'appuyant d'ailleurs sur le bel ouvrage de M. Bouché-Leclercq, que la sibylle se place au point de vue strictement monothéiste; les dieux païens sont pour elle de purs mortels divinisés; elle est évhéméristе, de plus chrétienne et ayant pleine conscience de l'être, puisqu'elle confesse ses péchés, s'en repent, veut les expier et espère en la miséricorde divine. Il n'y a rien de semblable dans la Vœluspâ : la Vœlva est en dehors des Ases; elle n'attend rien d'eux, ne reconnaît pas leur supériorité et elle est même plus instruite qu'Odin, puisqu'il la consulte sur l'avenir. La prétendue ressemblance signalée par le Dr Bang est une différence caractérisée. Il en est de même de

la plupart des autres et, à propos de son assertion relativement « aux étonnantes analogies entre la Vœluspâ et les oracles sibyllins » dans le tableau de la catastrophe finale, M. Rydberg écrit que ces ressemblances, lorsqu'elles sont réelles, n'ont rien d'étonnant, et lorsqu'elles sont étonnantes, n'ont rien de réel (II, p. 158). Il termine en annonçant qu'il traiteraplus tard, dans un article spécial, des relations de la Vœluspâ avec les croyances étrangères à la mythologie septentrionale.

Il faut avouer, dit le professeur Sophus Bugge, dans *Quelques remarques sur les oracles sibyllins et la Vœluspâ*[1] que le Dr Bang a eu grand tort de ne pas donner de plus larges bases à l'hypothèse que les oracles sibyllins auraient été connus en Irlande au IXe siècle. Le Dr Rydberg mérite nos remerciements pour avoir éclairé cette question d'une vive lumière dans sa notice à cet effet, et pour avoir démontré le peu de fondement de cette supposition... Presque personne ne voudra, avec le Dr Bang, qualifier la Vœluspâ d'oracle chrétien... Tous ceux qui connaissent à fond la Vœluspâ nieront les traits d'union que le Dr Bang a cherché à établir entre ce poème eddaïque et les oracles sibyllins » (p. 164). Ces concessions d'un avocat qui prend la défense du Dr Bang, annoncent assez qu'il ne veut pas demander gain de cause pour son client, mais seulement faire valoir les circonstances atténuantes. Et en effet, sans vouloir se prononcer sur le point en litige, sur l'influence exercée par les Oracles sur le poète de la Vœluspâ, il rappelle, d'après « les savantes, profondes et exactes recherches » de M. Alexandre, que les livres sibyllins étaient fort connus dans l'empire d'Orient au VIe siècle; que Procope les avait lus en entier; qu'au VIIe, l'abbé Adrien et le moine Théodore, nés l'un en Afrique, l'autre en Cilicie, avaient été envoyés d'Italie en Angleterre ; que des écoles fondées par eux sortirent des hommes qui savaient le grec ; que ceux-ci avaient pu lire les oracles sibyllins. C'est une pure hypothèse

[1]) *Nogle Bemærkninger om Sibyllinerne og Vœluspâ* af Sophus Bugge, dans *Nordisk Tidskrift utgifven af Letterstedstska Fœreningen*, 1881, livr. II p. 163-172.

et M. Bugge avoue qu'il n'est pas vraisemblable d'attribuer à ces ecclésiastiques la propagation des oracles sibyllins dans les Iles Britanniques, mais il soutient que l'on y connaissait ces prophéties au XIIe siècle : le septième livre de l'*Historia regum Britanniæ* de Galfrid de Monmouth contient en effet la prophétie de Merlin, traduite du gallois, où il y a de sérieuses analogies avec la fin du cinquième livre des oracles sibyllins. Nous pouvons parfaitement l'admettre sans que la question des emprunts faits par la Vœluspâ à ces oracles en soit plus avancée : un document remanié au XIIe siècle ne pouvant raisonnablement être regardé comme la source d'un poème de deux à trois cents ans plus ancien; ces anachronismes sont trop fréquents, comme on l'a déjà vu, dans les thèses de M. Bugge. Il a voulu montrer que la question restait ouverte et, pour sa part, il promet de la traiter à un autre point de vue. Avant de connaître le travail de M. Bang, il était arrivé à penser que la Vœluspâ avait été composée sous l'influence de quelqu'une des prophéties chrétiennes, confondues au moyen âge avec les oracles sibyllins, et que cette influence était déjà indiquée par les noms Vœlva et Vœluspâ. « En tout cas, dit-il en terminant, j'ose croire que l'avenir considérera le rapprochement de la Vœluspâ avec les oracles chrétiens mêlés d'éléments grecs et judaïques, comme un progrès marquant dans la reconnaissance des fondements historiques de la poésie nationale, et, malgré toutes les erreurs, ce progrès est principalement dû au Dr. Bang. »

Un troisième travail relatif aux emprunts faits au christianisme par le paganisme scandinave, est le mémoire de M. K.-G. Brœndsted sur *Une allégorie chrétienne et un mythe païen* [1]. L'auteur a diligemment recueilli plusieurs passages d'écrivains chrétiens, latins, grecs, islandais, du IVe au XIVe siècle, où l'incarnation du Messie est interprétée comme un piège tendu au démon, appelé ici Satan, là Behemoth, ailleurs Léviathan. D'après cette gros-

[1]) *En Kirkelig Allegorie og en nordisk Mythe* dans *Historisk Tidsskrift udgivet af den norske historiske Forening* (Périodique historique publié par la Société historique de la Norvège), 2e série, t. III, livr. I, p. 21-43. Christiania, 1881, in-8, impr. A.W. Brœgger.

sière explication le corps du Crucifié est comparé à l'appât qui dissimule l'hameçon; le démon l'engloutit avidement, mais il reste suspendu à la ligne; il est tiré des profondeurs de l'abîme et livré en pâture aux autres. Or, quelques strophes de l'Hymiskvida (17-24) et un épisode de la *Gylfaginning* (ch. 48 dans l'Edda de Snorré), nous montrent le dieu Thor pêchant dans l'Océan le *Midgardsorm* (serpent du monde), avec une ligne amorcée d'une tête de bœuf. Il le tire de l'eau et se dispose à lui briser la tête d'un coup de marteau, lorsque son compagnon, le géant Hymi, coupe la corde et le monstre est sauvé, sans avoir grand mal, puisque lors de la conflagration universelle, il sort de son élément, parcourt la terre en vomissant le venin, en couvre son ancien ennemi qui réussit à le tuer, mais périt lui-même empoisonné.

M. Brœndsted, sans s'arrêter aux nombreuses dissemblances, tire de quelques traits communs aux deux scènes (l'hameçon et le serpent) la conclusion que le mythe scandinave est emprunté au christianisme. L'identification du Léviathan avec le Midgardsorm n'est pas nouvelle : elle avait déjà été faite par Skulé Thorlacius, dès 1802 [1], mais ce qu'il y a d'original dans le mémoire de M. Brœndsted, ce sont ses extraits d'auteurs grecs et latins et les conséquences qu'il déduit d'un fait rapporté par la *Laxdœla saga* et rapproché de divers passages des skâlds ; d'après cette saga (ch. 29), le chef islandais Olaf Pâ avait fait représenter vers la fin du xe siècle, sur les parois et le plancher de sa belle maison de Hjardarholt, plusieurs scènes mythologiques ; celles-ci furent décrites par Ulf Uggason, dans *Husdrapa* (Poème de la maison), dont plusieurs strophes nous ont été conservées dans le *Skâldskaparmâl* (art poétique), faisant partie de l'Edda de Snorré; l'une d'elles notamment a trait à la pêche de Thor [2]. M. Brœndsted prétend

[1]) *Om Thor og hans Hammer* (Sur Thor et son marteau), dans *Skandinavisk Museum*, t. IV, p. 46 et s., cité par Finn Magnusen, dans *Priscæ veterum Borealium mythologiæ Lexicon*. Copenhague, 1828, in-4, p. 212.

[2]) *Skâlydskaparmâl* dans *Edda Snorra Sturlusonar*, édition Arna-Magnænne, Copenh., 1848-1880, in-8, ch. 4, 47, 54; t. Ier, p. 258, 412-414, 474-6; t. III, part. I, p. 14-75, 98.

que tous les poètes postérieurs qui ont parlé de cette lutte et l'auteur de l'Edda prosaïque ont copié la *Husdrapa* (ce qui est difficile à prouver), et il en conclut que le récit de cette pêche ne remonte pas au delà du xe siècle chez les Scandinaves ; que Ulf Uggason en avait conçu l'idée en regardant les peintures ou sculptures de Hjardarholt, et comme le constructeur de cet édifice, Olaf Pâ, avait pour mère une Irlandaise, fille du roi Myrkjartan, et qu'il avait habité l'Irlande, ce serait dans cette île qu'il aurait vu quelque peinture ou sculpture représentant Dieu le Père, pêchant à la ligne et prenant le Léviathan avec le corps de son fils.

Nous doutons fort qu'une image aussi odieuse ait jamais été représentée par l'art chrétien et qu'il ait fallu un artiste païen pour l'anoblir en quelque sorte, en substituant une tête de bœuf au corps du Crucifié. Cette allégorie est déjà passablement répugnante dans le discours (aussi a-t-elle été de bonne heure abandonnée par les orateurs de la chaire); elle serait absolument insupportable dans la plastique. En tout cas si quelque œuvre irlandaise avait suggéré l'idée des décorations de Hjardarholt, elle n'aurait fourni au mythographe que fort peu de traits, la similitude entre les deux scènes étant des plus fugitives. Les uniques ressemblances sont l'hameçon et le serpent, mais les pêcheurs sont fort différents, Thor le batailleur n'ayant rien de la majesté placide de Dieu le Père ; les appâts le sont aussi : là une tête de bœuf, ici un corps de forme humaine ; et les résultats le sont encore bien davantage. Dans l'allégorie chrétienne Behemoth, pour avoir mordu à la divinité incarnée, perd son pouvoir sur l'homme et il reste suspendu à la ligne ; le midgardsorm au contraire échappe et garde assez de puissance pour soutenir une nouvelle lutte contre le dieu Thor, que son virus asphyxiera à la fin du monde. Quelle différence capitale entre le mythe païen et la conception chrétienne !

Mais c'est le défaut général de la jeune école de mythographes norvégiens, que d'attacher trop d'importance aux similitudes accidentelles, en négligeant la similitude nécessaire, celle qui est le produit naturel de l'esprit humain. Dans le cas du Léviathan et

du Midgardsorm notamment, étant donné que ces êtres fantastiques sont les symboles de l'Océan qui engloutit hommes et navires, il s'ensuit qu'on se les représente comme malfaisants et que dans les religions où le dualisme joue un certain rôle, même sans faire la base du système, ces monstres doivent être combattus par la divinité ou tout au moins par un génie protecteur de l'homme; mais, comme ils vivent dans l'eau, ils doivent tenir du poisson, et alors c'est d'ordinaire avec une ligne, un hameçon et une amorce qu'on les pêchera. Voilà avec le pêcheur les trois éléments constitutifs de toute pêche à la ligne ; ils sont toujours et partout les mêmes. Des peuples éloignés l'un de l'autre et qui ne se connaissent même pas, les concevront de la même façon, par la simple association des idées, et sans songer à se copier. Mais ils différeront dans les circonstances et, comme on l'a déjà vu, c'est précisément ce qui est arrivé ; de sorte que les similitudes naturelles relevées par M. Brœndsted ne prouvent rien en faveur de sa thèse, tandis que les différences facultatives prouvent tout contre elle !

Un autre savant scandinave, M. Gislé Brynjulfsson, docent à l'université de Copenhague, a dernièrement consacré une série de leçons à l'*Origine de la mythologie septentrionale*, où il soutient qu'elle « est au fond identique à ce que l'on sait de celle des Égyptiens, et à celle des Babyloniens et des anciens Grecs ; elle a à proprement parler la même origine que celle des autres anciens peuples civilisés ; ce n'est aucunement un écho de croyances demi-grecques, demi-chrétiennes, mal comprises, qui se seraient propagées de l'Irlande dans le Nord, seulement après le commencement de notre ère, comme quelques savants norvégiens ont récemment essayé de le démontrer. Cette thèse repose en dernier lieu sur une conception mesquine et sur une connaissance imparfaite de l'ensemble du développement mythologique, comme je me réserve de le démontrer plus amplement ailleurs. » Ce que nous connaissons des conférences de M. Brynjulfsson par un simple article de journal[1] est trop insuffisant pour servir de

[1]) *Morgenbladet* de Copenhague, n° 95 de 1880, dimanche 25 avril.

thème à un article critique, mais nous voyons par quelques extraits que l'auteur condamne, avec non moins de force que M. Rydberg, le système de la nouvelle école norvégienne. Le plus grand service que celle-ci aura rendu, sera d'avoir provoqué les réfutations de MM. Rydberg, Brynjulfsson et d'un autre professeur de l'université de Copenhague, le savant scandinaviste anglais, G. Stephens [1].

Il nous est arrivé d'Angleterre même un mémoire sur *la Religion et la mythologie des Aryens de l'Europe septentrionale* par M. R. Brown [2]. Ce travail contient, au milieu de généralités qui ne sont pas du domaine de ce bulletin, un exposé de la littérature sacrée des Scandinaves païens, et traite des divinités propices, de la cosmogonie, des dieux malfaisants, de la loi de l'ordre cosmique, des Ragnarœk, des croyances relatives à la fin du monde, de la régénération, d'Odin et du dieu suprême des Aryens, de la loi de réduplication, de la métaphysiqne éclairée par la physique. — Il est dommage qu'un penseur si ingénieux n'ait pas eu accès aux vraies sources, pas même aux traductions danoises ; il a dû se contenter des travaux des mythologues allemands et anglais ; aussi son essai, qui témoigne de grandes lectures, n'est-il pas exempt d'erreur; l'auteur écrit *Hœnr* au lieu de *Hœnir* ou *Hænir*, *Vidhr* au lieu de *Vidhar*, et il rapproche ce nom de *Vidhr* qu'il écrit *Vidr* sans *h*, quoique le *d* soit doux dans les deux mots. Ces fautes d'orthographe, qui n'auraient pas une importance considérable chez d'autres, en ont une capitale dans un système fondé sur des étymologies problématiques. M. Brown avoue que le sens de Hœnr est obscur, ce qui ne l'empêche pas de l'expliquer par *winged* (ailé), et d'en faire par conséquent une divinité de l'air. Le système pèche donc par la base et il est inutile d'en faire une critique détaillée.

Nous ne nous arrêterons pas non plus à la première partie du

[1]) *The origin of norse mythology*, dans *The Academy*, n° 473, Londres, 28 mai 1880. — On annonce la prochaine publication de ces conférences.

[2]) *The religion and mythology of the Aryans of northern Europe*, by R. Brown, Esq. F. S. A., lu le 19 avril 1880, dans une séance de *Victoria Institute or Philosophical society of Great Britain*, Londres, 54 p. in-8.

tome III de l'*Edda* de Snorré Sturluson[1], qui a paru en 1880; elle ne contient que l'explication des pièces de vers difficiles reproduites dans les deux premiers volumes et la *Skâldatal* (nomenclature des poètes), avec une notice sur une partie d'entre eux formant environ le premier quart de la liste.

E. Beauvois

[1]) *Edda Snorra Sturlusonar. — Edda Snorronis Sturlæi.* Tomi tertii pars prior accedunt tabulæ lithographicæ quinque. Hafniæ, sumptibus legati Arnamagnæani. Typis J. D. Qvistii et sociorum, 1880. V-498 p. in-8.

LE PENTATEUQUE DE LYON

ET LES ANCIENNES TRADUCTIONS LATINES DE LA BIBLE [1].

L'étude des anciennes traductions de la Bible, principalement grecques et latines, est aussi féconde en résultats pour l'histoire des idées religieuses que pour la philologie. La belle publication de M. U. Robert a été accueillie avec empressement par les lettrés et les érudits ; elle apporte une contribution importante à un des plus anciens chapitres de la littérature théologique. Il importe donc de mettre en lumière, avec toute la précision possible, sa raison d'être et sa portée.

I

De toutes les anciennes traductions de la Bible, la plus vénérable, comme la plus importante, est la version grecque connue sous le nom de la Septante, désignation due elle-même à une légende accréditée par la suite sur ses origines. Cette traduction de la collection des livres sacrés du judaïsme ne fut pas faite en une fois ; les premiers livres qu'on jugea à propos de faire passer de l'hébreu en grec, devenu la langue d'une importante colonie juive à Alexandrie, furent ceux de Moïse, autrement dit le Pentateuque. « Cette traduction, dit un juge des plus compétents [2], quelles que soient les circonstances qui en ont accompagné la rédaction, est une œuvre très estimable. Nous devons d'autant plus l'admirer que c'était alors une entreprise toute nouvelle que de traduire un grand ouvrage. C'est probablement la première traduction d'un livre ; en tout cas, c'est la première que nous connaissions. Il faut assurément la considérer

1) *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi.* Version latine du Pentateuque antérieure à saint Jérôme, publiée d'après le manuscrit de Lyon avec des fac-similés, des observations paléographiques, philologiques et littéraires sur l'origine et la valeur de ce texte, par Ulysse Robert. Paris, Firmin Didot, 1881, 1 vol. in-4, CXLII - 330 pages.

2) M. Noeldeke. Les anciennes traductions de la Bible dans l'*Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduction française. Paris, 1873.

comme l'œuvre de la communauté et non comme une œuvre individuelle. On rendit le texte de manière à ce que la traduction pût remplacer, autant que possible, l'original conformément aux tendances et aux besoins de l'époque. Mais ce texte n'était pas pur. On ne se faisait pas alors scrupule, même en Palestine, en présence de toute espèce de difficultés et d'embarras réels ou supposés, dans les Ecritures saintes, de changer, d'ajouter, de retrancher, sans parler des altérations inévitables dues à la légèreté des copistes ou à l'usure des manuscrits. A Alexandrie, on traduisait simplement et assurément sans autres préoccupations, un texte vulgaire, tel qu'on l'avait sous les yeux. On le rendait avec fidélité, mais d'après les idées du temps, littéralement mais sans trop de sévérité. Les anthropomorphismes et tous les détails choquants pour les esprits d'alors ont été adoucis par des périphrases ou des expressions détournées. Quelques bizarreries du même genre s'expliquent par l'histoire des idées religieuses chez les Juifs. Mais on ne traduisait pas pour des Grecs, dont la culture était si supérieure. Ceux-ci n'auraient pu comprendre l'Ancien Testament que s'il leur avait été présenté par fragments et dans une imitation très libre. Mais qu'importait aux vrais Israélites l'approbation des *Gôyim* (païens) ? On travaillait pour la communauté juive, et aussi employait-on sa langue, le dialecte attico-macédonien, qui était en vigueur à Alexandrie, mais avec la couleur particulière que toute langue reçoit dans la bouche d'une nombreuse population juive. Cette particularité suffirait déjà à expliquer quelques locutions orientales qui se trouvent dans la traduction, mais ce fait tient surtout à la littéralité, assez transparente pour qu'on voie à travers l'expression hébraïque, quelque étrange qu'elle dût paraître à des Grecs habitués à parler purement le dialecte attique. La contrée explique aussi l'emploi de quelques mots égyptiens. Le Pentateuque, dont les événements racontés se passent en partie en Egypte, fournissait aux traducteurs de fréquentes occasions de montrer leur connaissance du pays et de ses usages. »

On ne saurait attacher une trop grande importance à cette première traduction, qui devait rester un modèle pour les successeurs des premiers interprètes. Non seulement cela, mais dans un très grand nombre de cas, la version des Septante devait tenir lieu de texte aux nouveaux traducteurs, lorsque ceux-ci se trouvaient hors d'état de recourir à l'hébreu. C'est le cas pour les différentes versions latines de la Bible antérieures à saint Jérôme, c'est le cas en particulier pour le Pentateuque de Lyon, qui se révèle à l'étude non comme une traduction de l'original, mais comme une version de seconde main, faite sur le grec des Septante. L'Église latine ne fut pas la seule à agir de la sorte, la Septante ayant supplanté en maint endroit l'hébreu.

Le travail entrepris par M. Robert consiste donc en une édition critique de fragments considérables d'une traduction latine du Pentateuque faite elle-même sur la traduction des Septante.

Maintenant qu'est-ce que ce Pentateuque de Lyon, ou *Codex Lugdunensis* ?

La bibliothèque de Lyon possédait parmi ses manuscrits un volume composé de deux parties bien distinctes, de fragments du Pentateuque et d'un texte de Bède donné à la cathédrale de Lyon par Amolus, qui fut archevêque de cette

ville depuis 841 jusqu'en 852. Voici comment il était décrit dans un catalogue publié en 1812 : « *Biblia latina*, in folio, environ 200 pages. Ce manuscrit très antique date de l'an 850 environ. Il est en écriture carlovingienne, sur vélin, à trois colonnes. La version latine du texte hébreu diffère souvent de la Vulgate. Il manque des feuillets en tête et à la fin du volume, celui-ci ne commence qu'au 33e verset du XXVIe chapitre de la Genèse. » A peu près autant d'erreurs que de mots. Non seulement le peu perspicace écrivain n'avait pas remarqué l'interversion des feuillets du commencement, ce qui, après tout, peut passer pour un péché véniel, mais il avait traité comme traduite sur l'hébreu une version faite sur le grec et pris pour une écriture du IXe siècle des onciales du VIe. Rendons-lui toutefois la justice d'avoir constaté que le texte n'était pas celui de la Vulgate.

C'est à la perspicacité, à la patiente sagacité d'un maître en paléographie, de M. Léopold Delisle qu'est due la rectification de ces erreurs, qu'est due, pour employer l'expression de M. Robert, la « découverte » du Pentateuque de Lyon. « La France, dit l'honorable éditeur en faisant allusion aux publications faites à l'étranger de fragments de traductions latines de la Bible antérieures à la Vulgate, la France était restée en dehors de ce mouvement. Et cependant elle possédait un trésor, le Pentateuque de la bibliothèque de Lyon, trésor d'un prix infini, tout mutilé qu'il est, parce qu'il contient une partie considérable de livres de l'ancienne version de la Bible qu'on croyait à jamais perdus. Aussi la découverte de ce vénérable monument par M. Delisle, pendant l'automne de 1878, a-t-elle été avec raison regardée comme un événement important et accueillie avec l'enthousiasme qu'elle méritait. »

Je m'associe de grand cœur à ces éloges; toutefois je crains que, dans le feu de son légitime enthousiasme, M. U. Robert n'ait dépassé quelque peu la mesure; j'ai peur qu'il ne paraisse point suffisamment équitable pour des travaux antérieurs, en particulier à l'égard de deux étrangers. En effet, quarante ans avant M. Delisle, qui l'ignorait d'ailleurs, un savant allemand, Fleck, avait « découvert » la véritable valeur du Pentateuque de Lyon, et en 1868, un anglais, lord Ashburnham, en avait publié, dans des conditions scientifiques, la moitié, soustraite frauduleusement par Libri à ce même manuscrit, sans savoir, bien entendu, son origine.

Ces remarques ne diminuent en rien le mérite de M. Delisle; mais elles montrent aussi, et cela est moins satisfaisant, jusqu'à quel point les études de paléographie biblique étaient déchues chez nous, puisque nous n'avons même pas su prendre acte des constatations faites dans nos bibliothèques par les érudits d'outre-Rhin [1].

J'ajoute que, si M. Robert a péché, c'est plutôt par naïveté que par malice. Lui-même nous fournit en effet les moyens de réparer son injustice involontaire

1) Cette ignorance est d'autant plus impardonnable que Tischendorf, l'infatigable paléographe, avait vu lui aussi, le *Codex lugdunensis* en 1843 et en avait signalé la disposition antique. Voyez Robert, p. IX de l'introduction, note 1. — L'existence de la description du *C. L.* par Fleck n'a été révélée à M. Robert que par le récent ouvrage de Ziegler, *Die lateinische Bibeluebersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus* (1879), paru après le voyage de M. Delisle à Lyon. (Ibid., p. VIII.)

en reproduisant les lignes suivantes publiées par Fleck en 1837 : « Servatur in bibliotheca urbana Lugdunensi codex seculi haud dubie VI. Textus accurate expressus est ad græcam versionem Veteris Testamenti. Critica autem tractatio LXX interpretum Veteris Testamenti neglecta ad hunc diem jacet. Est lectionum variantium rudis indigestaque moles, mare ingens, quod exhauriri nequit. Lingua in nostro codice latino, pervetusta, parum culta. Inde antiquius idioma latinum ex hoc monumento recte cognoscitur. Optandum ut aliquis Lugdunum se conferat et reliquam partem monumenti pretiosi plene describat. Triplex columna literarum uncialium signum est ætatis antiquissimæ. » (*Wissenschaftliche Reise*, t. II, p. 13-14, Leipzig, 1837.)

Ce jugement fait voir dans Fleck un juge très perspicace et très solide, dont. encore une fois, on a eu grand tort d'ignorer ou de négliger le témoignage. Si on en avait tenu plus de compte, on n'aurait pas laissé à Libri le loisir de dérober, à lord Ashburnham l'honneur de publier le premier d'importants fragments du Pentateuque de Lyon, dont M. Robert vient d'éditer les parties restées à ce moment en notre possession.

On aurait d'autant plus tort de passer sous silence le mérite de Fleck en cette affaire que c'est grâce au témoignage de cet érudit que M. Léopold Delisle a fait rentrer en possession de la bibliothèque de Lyon les livres du Lévitique et des Nombres qui étaient venues aux mains de lord Ashburnham. En effet, lorsque M. Delisle eût reconnu, à son tour, l'importance des fragments conservés à Lyon, il fut frappé de ce que la principale lacune du manuscrit répondait exactement aux parties venues en la possession du riche amateur anglais et publiées en 1868. Sa conviction fut bientôt faite. Libri, de triste mémoire, avait enlevé et vendu les feuillets manquants. A ceci, lord Ashburnham répondit que rien n'établissait que la séparation des cahiers eût trouvé place après la Révolution, c'est-à-dire postérieurement au moment où la Bibliothèque de Lyon pouvait invoquer à son endroit des titres de propriété. « A cette supposition, dit en termes exacts M. Delisle, j'ai pu opposer un témoignage que je ne connaissais pas en 1878, celui du docteur Fleck. Dans un ouvrage publié à Leipzig en 1837 et 1838, le docteur Fleck déclare avoir remarqué parmi les manuscrits de Lyon, à lui montrés par le bibliothécaire Péricaud, un volume renfermant l'ancienne version latine du Pentateuque, et il cite textuellement, d'après ce manuscrit, les rubriques qui sont encore aujourd'hui dans le manuscrit de Lyon et celles qu'on lit aux pages 1, 60 et 160 du manuscrit d'Ashburnham-Place. J'en ai tiré la conséquence que, lors du voyage de Fleck en France, vers l'année 1834, la bibliothèque de Lyon possédait encore les cahiers qui ont été vendus par Libri en 1847. » Le comte d'Ashburnham reconnut le bien-fondé de ces raisons, et, avec une générosité digne de tout éloge, rendit à la Bibliothèque de Lyon les cahiers achetés et publiés par son père.

De ce qui précède, nous extrayons les thèses suivantes, qui ne se détachent qu'avec une clarté insuffisante de l'introduction de M. Robert :

La bibliothèque de la ville de Lyon possède, depuis la Révolution, un manuscrit très ancien contenant une traduction latine du Pentateuque exécutée directement sur la célèbre version de la Bible composée avant l'ère

chrétienne par des Juifs fixés en Égypte et connue sous le nom de la Septante :

Le caractère antique et la valeur de cette traduction latine du Pentateuque, antérieure à la traduction faite par saint Jérôme sur le texte hébreu, ont été reconnus dès 1834 (1837) par un savant allemand du nom de Fleck ;

Quelques années plus tard, Libri en a détaché les deux livres du Lévitique et des Nombres, qu'il a vendus en 1847 à lord Ashburnham ; ce personnage, reconnaissant la valeur de ces fragments, les a publiés d'une manière scientifique, en 1868 ;

En 1878, M. Delisle a reconnu, à son tour, la valeur des fragments restés à Lyon et a constaté leur parenté avec les feuillets déposés dans la bibliothèque Ashburnham. Ayant su prouver qu'ils n'étaient entrés dans la dite collection que par suite d'une fraude, il en a obtenu la restitution gracieuse ;

Il a chargé M. U. Robert d'éditer scientifiquement les fragments du *Codex Lugdunensis*, non publiés en 1868, en y joignant une étude paléographique sur l'ensemble du Codex, aujourd'hui reconstitué [1].

Ajoutons que le Pentateuque de Lyon, même après la restitution consentie par l'amateur anglais, reste déparé par de graves lacunes. Il ne comprend en effet, de la Genèse, que les morceaux suivants : XVI, 9 à XVII, 18 ; XIX, 5 à 29 ; XXVI, 33 à XXXIII, 15 ; XXXVII, 7 à XXXVIII, 22 ; XLII, 36 à L, 26 ; de l'Exode : I, 1 à VII, 19 ; XXI, 9 à 36 ; XXV, 25 à XXVI, 13 ; XXVII, 6 à XL, 32 ; Deutéronome : I, 1 à XI, 4. Le Lévitique et les Nombres sont entiers sauf Lévit. XVIII, 30 à XXV, 16.

II

Le magnifique volume que nous avons sous les yeux se compose de deux parties principales : introduction et texte.

L'*introduction* comprend trois chapitres : Un examen paléographique du *Codex*, un examen orthographique et grammatical, une étude sur les rapports du *Codex Lugdunensis* avec les anciennes versions. Le texte débute par l'héliogravure de quatre pages du manuscrit, que suit un texte figuré où la disposition en trois colonnes de l'original est soigneusement respectée. Ce texte figuré est un véritable fac-similé admirablement imprimé en majuscules du plus beau type, sans séparation de mots ; il occupe 128 pages et reproduit les parties du Pentateuque qui ne figuraient pas dans l'édition Ashburnham. Suit un texte courant en deux colonnes, où le texte latin complet du *Lugdunensis* se trouve mis en regard du texte des Septante.

L'examen paleographique, orthographique et grammatical du Lugdunen-

1) M. Robert n'ayant pu avoir l'original des fragments Ashburnham que très tardivement, a travaillé pour ces parties sur l'édition de 1868. Toutefois il a été en mesure de mentionner les particularités que ne lui avaient pas révélées le texte imprimé, à la fin de son *examen paleographique*.

sis, nous devons le dire tout de suite, a été conduit avec une compétence, une diligence, un scrupule qui font le plus grand honneur à M. U. Robert. Nous en extrayons les particularités les plus saillantes. « Le *Codex Lugdunensis*, dit le savant éditeur, présente l'ensemble des caractères que les Bénédictins et, après eux, les diplomatistes ont assignés aux plus anciens manuscrits. La disposition sur trois colonnes, qui est une preuve d'antiquité, la répétition au haut de chaque page du titre courant en pure onciale, mais plus petite que le texte même, les caractères de l'écriture, l'indistinction des mots, l'emploi, au commencement de chaque alinéa, de lettres en onciale sans ornements, plus grandes et en saillie, l'absence presque absolue de ponctuation, l'emploi du vermillon au commencement des livres, l'usage fréquent de feuilles de lierre destinées à remplacer les points, les espaces vides qui séparent deux phrases, les conjonctions de lettres, la séparation constante, excepté quelquefois à la fin des lignes, des lettres *ae* et *oe*, le système d'abréviation, la place de la signature des cahiers presque au fond et au bas de la marge inférieure, la formule : *Explicit Genesis*, *Incipit Exodus*, *Lege cum pace*, toutes ces particularités semblent assigner au *Codex Lugdunensis* la date du VIe siècle que M. Delisle lui a attribuée. »

Nous n'entrerons point après M. Robert dans le détail des particularités de l'écriture, forme des lettres, lettres conjointes, abréviations, ponctuation, additions et corrections. Un des paragraphes les plus méritants est celui qui est intitulé *Particularités paléographiques*, où l'éditeur a accumulé les observations de toute sorte que lui a livrées un minutieux examen, poursuivi, comme il le dit lui-même, « page par page, colonne par colonne et ligne par ligne. » En complétant par ces indications l'étude du *texte figuré*, on peut se considérer comme ayant le manuscrit même sous les yeux, mais on le possède sous une forme nette, claire, débarrassée de surcharges, propre à l'étude. Il ne faut pas croire en effet que le manuscrit ait été respecté dans sa teneur primitive ; on l'a revisé et corrigé pour le rapprocher du texte de la Vulgate, dont il s'éloignait fréquemment. Exemple : Là où la version primitive portait : *Et visus est Dominus Abræ et dixit ei*, on se trouvait passablement distant de ces mots de la Vulgate : *Adparuit ei Dominus dixitque ad eum*. Le correcteur a substitué au *visus est* primitif le *adparuit* de la Vulgate, au *et dixit*, le *dixitque* du texte devenu usuel, ce qui a donné le texte corrigé suivant : *Et adparuit Dominus Abræ, dixitque ei*.

A côté des fautes matérielles, passablement nombreuses, il se rencontre dans le *Codex Lugdunensis* des tournures de phrases, des formes et des mots, que les personnes familiarisées avec le latin du moyen âge trouveront néanmoins singuliers, et que ceux qui ne connaissent que la latinité correcte appelleront barbares. Ces mots, confirmés par d'autres témoignages, appartiennent au langage populaire. Tels sont *famis*, *nubis* employés au nominatif pour *fames*, *nubes* ; *passares* pour *passeres* ; *deluculum*, *osteum* pour *diluculum*, *ostium* ; *formonsa* pour *formosa* ; *mascel* pour *masculus* ; *domes* au génitif pour *domus*, etc. Un grammairien du IVe siècle relève, à notre connaissance, ces incorrections. On en conclura que les copistes auxquels est dû le présent manuscrit,

étaient accoutumés à ces façons de dire essentiellement populaires et les ont fait passer dans le texte.

« L'origine populaire du *Lugdunensis* se remarque aussi bien dans la grammaire que dans l'orthographe. Les règles les plus communes de la langue littéraire y sont constamment violées : les genres sont pris l'un pour l'autre : *tintinnabula*, par exemple, devient *tintinnabulos* ; *renes* y est du féminin ; *fluvii* se présente avec la terminaison neutre et devient *fluvia* ; tel mot est employé au singulier qui devrait être au pluriel, et réciproquement ; un cas est souvent mis pour un autre cas, sans autre raison apparente que le caprice du copiste. Les changements de déclinaisons ne sont pas rares. Parmi les exemples les plus curieux, *castrum* a pris la désinence de la 1re déclinaison et est employé au datif sous la forme *castræ*, à l'ablatif sous celle de *castra* ; *pelecanus* est devenu *pelecana* ; *crus*, *cruris* est devenu *crura ; lacus* se présente sous les formes de *laci*, *laco*, *lacorum*, *lacos ; nox* fait à l'ablatif *noctu ; incensum*, *incensu*. Quelques nominatifs, indépendamment de ceux qui doivent leur désinence à une mutation de voyelles, ont des terminaisons d'une nature toute particulière : tels que *carnis* pour *caro*, *sanguinis* pour *sanguis*, *principes* pour *princeps* ; des accusatifs neutres sont terminés en *em*, comme *altarem*, *cubilem*, *marem*, *dextralem*, *etc.* »

Parmi ces fautes ou ces singularités, dont M. Robert a dressé le catalogue complet et raisonné, apportant par là une précieuse contribution à l'histoire de la langue latine, quelles sont celles dues au copiste ? Quelles sont celles qui doivent être attribuées au traducteur ? La réponse n'est pas toujours aisée. En effet, les éléments qui seuls nous permettraient de nous prononcer en connaissance de cause, la possession du texte grec sur lequel a été faite la traduction et l'original latin nous font défaut. Toutefois M. Robert propose la répartition suivante : de la part du copiste, soixante pour cent, de la part du traducteur, trente pour cent, douteuses : dix.

III

Le grec resta pendant un assez long temps la langue officielle de l'Église d'Occident, et la Septante y était reçue avec la même confiance qu'on eût fait l'original. Peu à peu toutefois, avec la prédominance du latin, le besoin d'une Bible écrite dans la langue vulgaire se fit sentir. A cette époque, mal déterminée, remontent différents essais de traduction latine de la Septante, en particulier cette première Vulgate, connue sous le nom de *Vetus Itala* et dont quelques parties se sont conservées dans la Vulgate du Concile de Trente, à laquelle sert de base, comme on sait, la traduction faite par saint Jérôme sur l'hébreu.

Ces versions latines des Septante étaient fort défectueuses, nous le savons par divers témoignages contemporains ; nous le savons par l'examen auquel nous pouvons encore aujourd'hui nous livrer sur les fragments conservés, entre

autres sur ceux contenus au *Codex Lugdunensis;* nous le savons tout particulièrement par la méritoire résolution que prit le savant Jérôme, à la fin du IVe siècle, de leur substituer une nouvelle version faite directement sur le texte hébraïque, nommé par lui si heureusement *hebraica veritas.*

Saint Jérôme s'était d'abord efforcé de corriger d'après de meilleurs textes, surtout d'après le texte d'Origène, l'ancienne Vulgate. Le savant traducteur arriva à se convaincre qu'il ne pourrait aboutir à une œuvre durable qu'en composant à nouveau une traduction latine *in extenso*. C'était là un projet hardi. M. Nœldeke, dans l'excellent essai sur les anciennes traductions de la Bible auquel nous nous sommes déjà référé, l'apprécie avec une grande compétence. « Ce n'était pas, dit-il, une petite affaire que d'abandonner le texte des Apôtres et des Pères de l'Église pour se tourner vers ces Juifs qu'on accusait de toutes les perversités. Augustin, lui-même, jugeait l'entreprise de son ami Jérôme très scabreuse. Jérôme lui répond par des arguments très heureusement trouvés : le christianisme n'emploie plus le vieux texte des Septante, mais le texte d'Origène, qui contient tant d'additions des Juifs et hérétiques, Aquila, Théodotion et Symmaque : comment pourrait-il passer pour absolument saint? D'ailleurs il n'y a pour un chrétien aucun motif de rejeter le texte juif. C'est pendant les années 392-404 que Jérôme, retiré à Bethléem, traduisit en latin tout l'Ancien Testament hébreu. Dans la langue, Jérôme conserva la couleur orientale du style que l'ancienne Vulgate y avait mise en vogue, bien que son goût classique y répugnât. Il dut céder ici à l'usage reçu et étouffer son désir de blesser le moins possible l'esprit de la langue latine, au risque de traduire plus librement. Partout où cela lui fut possible, il s'en tint à ses devanciers « afin de ne pas effrayer le lecteur par un grand nombre d'innovations. » — Malgré les accusations d'hérésie que le peuple accueille toujours si facilement, cette traduction commença à se répandre du vivant même de l'auteur. Il put encore, avant sa mort, jouir du triomphe de la voir partiellement traduite en grec. Elle n'a pu restreindre le domaine des Septante, mais l'ancienne Vulgate latine, dont l'insuffisance était plus évidente que jamais par la comparaison avec l'œuvre nouvelle, fut peu à peu entièrement dépossédée, et, depuis le VIe siècle, elle a disparu sans laisser presque aucune trace [1]. »

Ces derniers mots nous ramènent à la traduction dont le *Codex Lugdunensis* nous offre un si précieux spécimen, en même temps qu'elles éclairent très vivement la circonstance signalée plus haut de corrections apportées au manuscrit à l'effet de le rapprocher de la nouvelle Vulgate.

Les études n'ont pas manqué en ces derniers temps sur la *Vetus Itala*. Les érudits avaient le sentiment qu'ils touchaient à un des plus curieux problèmes de la littérature religieuse en restituant le caractère de la plus vieille bible latine usitée en Occident. En dernier lieu, M. Ziegler y a consacré une importante étude sous le titre de : *Les traductions latines de la Bible avant saint Jérôme et l'Itala de saint Augustin* [2], qui a servi de guide à M. U. Robert. Voyons ce qu'on en sait en gros.

1) *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, traduction française, p. 384 suiv.
2) *Die lateinischen Bibeluebersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, München, 1879.

Voici ce que je trouve à cet égard dans l'excellente introduction à l'Ancien Testament de Bleek-Wellhausen [1] : « La *Vetus Itala* devait être à l'origine une traduction unique (malgré, bien entendu, la diversité des traducteurs selon les livres); d'autre part le texte en était fort mal établi comme c'est le cas de tous les livres très lus et répandus dans les églises avant l'invention de l'imprimerie. C'est l'opinion de Wiseman, de Lachmann, de Lagarde. On a invoqué contre cette unité primitive les différences des fragments qui nous sont parvenus; mais ces différences ne vont pas au delà des divergences que l'on constate entre les différents manuscrits de la Septante. On en a également appelé à un passage bien connu de saint Augustin dans le *De doctrina christiana* (II, 11) : « Qui « scripturas ex hebræa lingua in græcam verterunt, numerari possunt : Latini « autem interpretes nullo modo. Ut enim cuivis primis fidei temporibus in manus « venit codex græcus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguæ habere « videbatur, ausus est interpretari [2]. » Mais l'opinion de saint Augustin ne s'appuyait pas sur une tradition, elle se fondait uniquement sur la différence des exemplaires à lui connus. Saint Jérôme, au contraire, dont la compétence était bien autre en ces matières, explique ces mêmes différences par les altérations ultérieures d'une traduction identique à l'origine. Cette explication est d'autant plus vraisemblable, que dans ce qui nous est venu entre les mains on est généralement plus frappé des ressemblances que des différences, que ce que dit saint Augustin d'un si grand nombre de traducteurs n'est nullement admissible, et que cet écrivain peut difficilement être pris au pied de la lettre comme auteur d'affirmations scientifiques... Déjà Tertullien fait allusion à l'emploi qui était fait de la Vetus Itala dans l'usage ecclésiastique. D'après Lachmann cette première traduction latine aurait vu le jour en Afrique même : « Vetus hæc interpretatio, « dit-il, vix dubitari potest quin inter eam gentem quæ Græcæ linguæ mirime « perita esset nata fuerit, hoc est in Africa. » En fait la langue de l'Église romaine jusqu'aux IIIe et IVe siècles, à plus forte raison au Ier et au IIe, était le grec. »

M. U. Robert est parvenu aux mêmes conclusions que ci-dessus en ce qui concerne l'origine de la version reproduite dans le *Codex Lugdunensis*. Quant à l'unité primitive de traduction, il la conteste. « Jusqu'à ce moment, dit-il dans une des dernières pages de son introduction, j'ai évité, en parlant du *Codex Lugdunensis*, de me servir du mot Itala, qui est l'expression, pour ainsi dire générique, sous laquelle sont désignées habituellement les anciennes versions de la Bible. Pourquoi? C'est parce que je n'ai jamais pensé qu'on pût appliquer au *Codex Lugdunensis* la définition de l'*Itala*, telle qu'elle est donnée par saint Augustin: « In ipsis interpretationibus *Itala* cæteris præferatur, nam est verborum tenacior, cum perspicuitate sententiæ. » En effet il ne se recommande pas par les qualités, surtout la dernière, que saint Augustin attribue à l'*Itala*. J'en ai donné trop de preuves pour que le doute à ce sujet soit permis. — « Saint Augustin,

1) *Einleitung in das Alte Testament*, 4e édition Berlin, 1878 p. 504-505.
2) Saint Augustin écrivait encore (ibid II,15): In ipsis autem interpretationibus *Itala* cæteris præferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ. — De là l'expression d'*Itala* pour désigner la vieille Vulgate, censée correspondre à la version (ou recension) louée par le théologien.

continue notre critique, paraît avoir connu, je ne dirai pas le texte du *Codex Lugdunensis* lui-même, mais au moins un manuscrit de la même famille ; j'espère le démontrer plus loin ; s'il a fait à cette version des emprunts, ce qui peut aussi se soutenir, il est certain que ce n'est pas de celle-ci qu'il se servait *de préférence.* » Pour justifier ces derniers mots, M. Robert emprunte lui-même quelques lignes à une recension publiée par la *Revue critique* à propos de l'édition Ashburnham. L'auteur anonyme de ce travail croit pouvoir affirmer, d'une part, que saint Augustin, usant de l'*Itala*, « ne connaissait même pas la version » conservée par le Pentateuque Ashburnham-Lyon, de l'autre que « si l'on veut conserver au mot *Itala* un sens raisonnable, il ne faut pas l'appliquer à la version contenue dans ce manuscrit. Il y faut voir une de ces nombreuses traductions qui circulaient dans les Églises latines et qui n'avaient qu'une médiocre autorité [1]. »

N'ayant pas sous les yeux l'ensemble de l'article de la *Revue critique*, cité mainte fois avec éloge par M. Robert, je ne connais pas à fond la pensée de son auteur. Toutefois dans les citations qu'en donne M. Robert et dans celle notamment que je viens de reproduire je crois reconnaître un jugement très sévère sur le Pentateuque Ashburnham-Lyon et, *en suite de* cette sévérité, une grande répugnance à mettre ladite traduction sur le même pied que l'*Itala*, sans doute jugée par lui très supérieure. Or M. Robert me semble, d'une part, beaucoup plus équitable que l'écrivain de la *Revue critique* pour le Pentateuque lyonnais, quand il dit quelque part : « Puisque, au jugement des Pères, les anciennes versions latines de la Bible étaient pour la plupart, sinon mauvaises, au moins médiocres, le *Codex Lugdunensis*, tout incorrect qu'il est, peut n'être pas plus imparfait que beaucoup d'autres [2]. »

D'autre part, il n'est pas qu'on n'ait remarqué que, malgré un visible embarras, M. Robert contredit absolument l'écrivain même auquel il semble demander des armes. Cet érudit écrit : saint Augustin « ne connaissait même pas la version » conservée par l'Ashburnham-Lugdunensis. M. Robert déclare que ce théologien « paraît avoir connu au moins un manuscrit de la famille » du *Lugdunensis*, bien qu'il ne s'en servît pas « *de préférence.* » Préférence à part, s'il est avéré que saint Augustin a utilisé quelque part un manuscrit proche parent du *Lugdunensis*, la thèse de l'écrivain de la *Revue critique* est bien malade. Je ne saurais donner ici l'appareil que fournit à cet égard M. Robert. Ceux qui voudront s'y reporter le trouveront à la page CXXXI de son introduction et ne manqueront pas d'en être vivement frappés. Sans donc risquer nous-même une opinion personnelle, nous nous permettrons de penser que l'on ne peut absolument pas considérer comme établie la radicale différence, affirmée plus haut, entre l'*Itala* de saint Augustin et la version du *Lugdunensis*.

Si l'opposition faite à cette identification par l'écrivain de la *Revue critique* est battue en brèche par les nouvelles assertions de M. U. Robert, il me semble que les raisons que ce dernier donne à son tour contre ce rapprochement, y perdent passablement de leur caractère démonstratif. Elles ne sont plus, en effet,

1) P. CXXVII-CXXVIII.
2) P. CXXII.

qu'au nombre de deux. En premier lieu, M. Robert se refuse à appliquer à la traduction représentée par le *Codex Lugdunensis* les expressions flatteuses décernées par saint Augustin à l'*Itala* : « Verborum tenacior, cum perspicuitate sententiæ. » Jusque-là, il n'y a, ce me semble, qu'une question de mots. La multiplicité des exemplaires de la vieille traduction latine, supposée unique à son origine, ayant donné naissance à des types assez variés, je ne vois pas pourquoi, — pour emprunter aux naturalistes un vocabulaire fort entamé d'ailleurs — on conclurait immédiatement à une différence d'*espèce* plutôt que de *variété* dans l'espèce. Et puis l'éloge fait de cette mystérieuse *Itala* serait-il tellement déplacé à l'égard de la *Lugdunensis*? M. Robert invoque en second lieu et surtout le nombre des variantes des divers fragments du Pentateuque dont il a pris soin de dresser le tableau synoptique. « Sous sa forme aride, dit-il, ce tableau est plus éloquent que toutes les annotations sur la multiplicité des anciennes versions de la Bible et prouve combien est vrai le mot de saint Jérôme : « Si latinis exemplaribus fides est habenda, respondeant, quibus? Tot enim sunt exemplaria pene quot codices. » Le *Codex Lugdunensis*, en effet, diffère assez sensiblement du *Codex Wirceburgensis*, qui s'en rapproche le plus ; ces deux versions n'ont que des rapports très éloignés avec le *Codex Vaticanus ;* le *Codex Monacensis* paraît n'avoir, autant qu'il est permis d'en juger par les courts extraits qu'en a donnés M. Ziegler, que de rares points de ressemblance avec les autres fragments. » D'où la conclusion suivante. « La comparaison de ces variantes autorise à penser avec Sabatier et comme M. Ziegler l'a soutenu avec beaucoup de talent, qu'il y avait avant saint Jérôme, plusieurs traductions latines de la Bible, qui dérivaient directement du grec. »

Soit : nous n'y contredirons point absolument, mais nous ne saurions considérer la question comme tranchée malgré les efforts de M. Robert. L'*Itala*, louée par saint Augustin était certes loin d'être un modèle, sans quoi saint Jérôme aurait pu se contenter de la corriger, au lieu d'entreprendre à nouveau une traduction sur l'original. Disons plutôt que l'Église de langue latine avait montré une négligence extraordinaire dans la conservation de ses saints livres, qu'elle les laissait à l'arbitraire de copistes ignorants et à la merci d'innombrables altérations. Aussi la multiplicité des variantes invoquées par M. Robert ne nous paraît pas décisive. Comment d'ailleurs imaginer au sein d'une Église, si peu soucieuse de préserver les monuments sacrés de ses origines, un tel zèle pour traduire et retraduire sans cesse à nouveau ! Quoiqu'en dise saint Augustin, dans une langue qui sent l'exagération, ce n'était pas le premier venu qui se lançait, par caprice d'amateur, dans le rude et ingrat travail d'une traduction nouvelle. Que saint Augustin ait pu à tort attribuer à des traductions différentes à l'origine les divergences qu'il constatait, cela sera, en tout cas, une erreur bien plus explicable chez lui que celle relevée par M. Robert chez l'érudit contemporain qui a nié que ce père de l'Église eût possédé une connaissance quelconque de la version *Lugdunensis*. Il est donc sage de se réserver.

Il a été établi plus haut que le *Codex Lugdunensis* est l'œuvre du vie siècle de notre ère et que l'origine de la traduction latine qu'il nous offre doit être assi-

gnée avec quelque probabilité à l'Afrique. La question de date a été laissée jusqu'ici de côté; M. Robert ne pouvait naturellement point l'oublier. Il l'a élucidée, d'une façon peut-être un peu sommaire, par la collation du texte du *Lugdunensis* avec les citations de la Bible contenues dans les écrits de quelques pères de l'Église. Nous lui savons, pour notre part, beaucoup de gré d'avoir fait de sérieuses réserves sur l'intégrité de ces citations. « La comparaison d'un texte d'une ancienne version de la Bible avec les citations des Pères, dit-il en propres termes, repose sur des bases peu sûres. Ces bases sont d'autant moins solides que l'on trouve chez le même Père le même passage cité de deux ou plusieurs façons différentes, qu'il devient dès lors difficile de dire laquelle forme est authentique et que, pour expliquer ces différences, il faut admettre que les textes bibliques ont dû être cités de mémoire. » Ajoutons à ces considérations, les corrections faites par les éditeurs pour rapprocher les textes cités de la Vulgate. Malgré ces difficultés, l'on peut établir certains rapports solides. A l'égard de saint Cyprien, M. Robert dit « qu'il est permis d'inférer que si ce Père a connu la version du *Codex Lugdunensis* et ne l'a pas citée, ce ne peut être que parce qu'il n'en aurait pas fait grand cas ; cette version serait alors au moins antérieure au milieu du IIIe siècle ; s'il ne la cite pas parce qu'il ne l'a pas connue, c'est qu'elle n'existait probablement pas. Car il n'est pas possible de supposer qu'il eût ignoré l'existence d'une version qui paraît d'origine africaine, et ce qui était vrai du temps de saint Augustin, savoir que les versions latines étaient en grand nombre, ne devait pas l'être autant du temps de saint Cyprien. Dans cette dernière hypothèse, le *terminus a quo* de la traduction du *Codex Lugdunensis* devrait être reporté après la mort de saint Cyprien, par conséquent après l'an 258. » Quel sera maintenant le terminus *ad quem* ? « Il y en a un, dit M. Robert, qui ne peut être dépassé, c'est la fin du IVe siècle. Car, à en juger par la ressemblance du *Codex Lugdunensis* et des citations, je crois avec M. Reusch, que saint Ambroise a connu, sinon le texte du *Lugdunensis* lui-même, au moins une version de la même famille. Mais je serais porté à supposer que notre version existait déjà vers le milieu du IVe siècle, et que Lucifer de Cagliari, mort vers 370, la connaissait, lorsqu'il composait ses écrits, de 356 environ à 360 environ. » On a vu plus haut que le savant éditeur estime que saint Augustin a connu sinon le texte précis du *Lugdunensis*, au moins un manuscrit de la même famille. D'après ces indices la traduction dont le *Lugdunensis* est l'illustre représentant semble remonter à la dernière moitié de IIIe siècle et être antérieure à la fin du IVe.

Je n'ai pas la compétence nécessaire pour discuter cette grave conclusion, mais je dois dire qu'elle me semble s'accorder très heureusement avec la connaissance que nous avons des circonstances générales du temps, circonstances que nous avons déjà eu l'occasion de rappeler. A partir de l'an 250 il n'était plus possible de se passer d'une version latine des saints livres. Le IVe siècle une fois dépassé, on avait la version de Jérôme. L'admission d'une pareille date (en gros, l'an 300 de notre ère) me semble d'autre part de nature à rehausser l'importance d'une œuvre pareille, si le besoin s'en faisait sentir.

Je viens de nommer une fois de plus la version faite par saint Jérôme sur le

texte hébreu et qui devait supplanter la vieille Vulgate traduite sur les Septante. Il y avait là matière à une remarque, que je m'étonne qui ait échappé à M. Robert; car elle était propre à rehausser la valeur du *Lugdunensis*. Il a été dit, plus haut, que la version de Jérôme avait rapidement éclipsé les nombreux et trop divers exemplaires de la traduction antérieure. Or le *Lugdunensis* a été écrit au VIe siècle, c'est-à-dire en un temps où la nouvelle Vulgate triomphait sur toute la ligne [1]. Comment donc s'expliquer que ce texte ait été encore à cette époque tardive l'objet d'un travail de copie aussi considérable, s'il n'était resté l'objet d'une haute vénération? C'est évidemment que le texte, dont le *Lugdunensis* est la reproduction, représentait aux yeux des promoteurs de cette entreprise et d'une façon autorisée, la vieille Vulgate. J'ose affirmer qu'elle en est aujourd'hui le témoin le plus considérable, et que le dédain dont elle a été l'objet de la part de quelques-uns et qui semble avoir restreint et comme embarrassé les conclusions de M. Robert, est absolument injustifié.

Cette vieille Vulgate (celle qu'on appelle en général et d'une façon très impropre *Itala*) n'était connue jusqu'à ce jour que par des fragments de beaucoup moins d'importance et par l'essai de restitution qu'en avait tenté Sabatier d'après les citations des Pères. Aujourd'hui, elle reprend sa place d'honneur dans les bibliothèques savantes avec le *Lugdunensis*.

IV

Les questions de textes anciens, surtout quand il s'agit de traductions, soulèvent tant et de si délicates questions que nous avons dû ajourner jusqu'à cet instant l'examen d'un des plus intéressants problèmes soulevés par le texte du *Lugdunensis*. Nous avons dit qu'il consistait en une version latine faite sur la Septante. Mais quelle Septante?

Il y a eu en effet une version des Septante, mais cette version n'est plus représentée et n'était déjà plus représentée au IVe siècle que par des recensions plus ou moins altérées, comme il y a eu, à un moment donné, *une Vetus Vulgata*, dont le *Lugdunensis*, malgré ses lacunes et ses erreurs, reste à nos yeux le représentant le plus éminent. Ecoutons ici encore M. Nœldeke: Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'ancienne traduction des Septante « avait subi beaucoup d'altérations. Comme, parmi les Juifs qui s'en servaient, l'emploi de l'original ne disparut jamais, on ne pouvait manquer de la corriger souvent d'après l'original. Chacun écrivait à la marge son opinion divergente sur le sens d'un mot ou d'une phrase, et cette glose s'ajoutait facilement à la

1) On peut affirmer que cent ans plus tard personne ne se serait avisé d'établir sur un pied pareil une version latine différente de celle de St Jérôme. La preuve en est dans le fait que, dès le VIIe siècle, le *Codex Lugdunensis* était l'objet de corrections ayant pour objet de le ramener à la Vulgate de Jérôme. (Introd. p. CXLI.)

leçon primitive du texte. De plus on faisait souvent des changements arbitraires. Enfin un livre si employé ne pouvait échapper aux nombreuses fautes de copie. Philon avait déjà sous les yeux un texte du Pentateuque très corrompu. Plus tard on fit des essais, tendant à falsifier le texte dans le sens chrétien, sans pourtant arriver à de grands résultats. Bien plus, depuis qu'on avait d'autres traductions grecques (Aquila, Théodotion, Symmaque), qui passaient pour représenter exactement le texte juif, ces traductions servaient même à ceux qui ne connaissaient pas la langue hébraïque pour corriger les Septante. L'état du texte devint de plus en plus déplorable. Origène, avec son énergie laborieuse, tenta de mettre fin à une telle situation par son grand ouvrage sur la Bible, les *Hexaples*, c'est-à-dire le livre en six colonnes. A côté du texte hébreu il plaça les Septante en lettres hébraïques et grecques, les trois autres traductions et tout ce qu'il put se procurer d'autres traductions grecques. *Il constitua le texte de l'ancienne traduction d'après des principes déterminés par rapport au texte hébreu.* Il s'appliqua surtout à désigner comme superflu ce qui lui paraissait tel et à combler les lacunes d'après l'un ou l'autre des traducteurs, en adoptant un signe critique uniforme. Origène ne poursuivait pas un but scientifique et critique, mais pratique et ecclésiastique. Il serait donc insensé de lui reprocher d'avoir manqué de critique. *Avant tout il voulait donner à l'ancienne traduction adoptée par l'Eglise une forme qui se rattachât plus étroitement au texte hébreu et servît de règle.* Les traductions juives devaient en même temps fournir des armes pour la lutte contre les Juifs. Les suites qui devaient en résulter pour la critique du texte devaient être bien fâcheuses. Il se peut que l'ouvrage entier n'ait jamais été copié ; chacun se contentait de mettre des variantes à son texte des Septante, et d'écrire des gloses empruntées aux autres colonnes. Ces gloses pénétrèrent de plus en plus facilement dans le texte, et les copistes omettant souvent les signes critiques, les additions d'Origène parurent faire partie intégrante du texte. Le grand crédit dont jouit le texte d'Origène, et qu'Eusèbe contribua encore à accroître, donna aux leçons qu'il adopta une plus ou moins grande influence sur tous les manuscrits. *Il est peu probable que nous ayons un seul manuscrit de l'Ancien Testament grec qui ait échappé entièrement à cette influence.* Il est dès lors très difficile de reconnaître le texte primitif, tel qu'il est sorti de la main des traducteurs. Aussi, malgré la richesse immense des matériaux fournis à la critique y a-t-il peu de tâches aussi ardues pour la philologie que la restitution critique de ces anciens documents de la piété et de la science juives [1]. »

Actuellement, en dehors du *Codex Sinaïticus* auquel font défaut malheureusement les premiers livres de l'Ancien Testament et à l'égard duquel la comparaison avec le *Lugdunensis* nous est, en conséquence, interdite, la traduction des Septante nous est surtout connue par deux manuscrits principaux, le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*. Ils présentent de très graves et très nombreuses divergences, et leur examen confirme ce qui vient d'être dit plus haut sur la corruption apportée au texte grec avant l'époque d'Origène, et que celui-ci ne fit qu'accroître

1) Ouvrage cité, p. 367-368.

par sa tentative réformatrice. Disons toutefois que le *Vaticanus* paraît avoir subi moins que l'*Alexandrinus* l'influence des corrections faites d'après l'hébreu ; ce dernier cependant peut avoir conservé en maint endroit la leçon originale. — Quelle est donc la relation du *Lugdunensis* avec ces différentes éditions de la Septante?

« Les rapports de la version latine avec le grec, nous dit M. Robert, ont été déterminés de cette sorte par M. Omont, élève de l'Ecole des Chartes et de l'Ecole des hautes études... Selon lui, la Genèse, l'Exode, les Nombres et le Deutéronome auraient été traduits d'après un manuscrit de la famille du *Codex Alexandrinus;* le Lévitique d'après un manuscrit de la famille du *Codex Vaticanus*. Les noms propres de l'une et de l'autre version lui ont surtout servi de comparaison. et c'est d'après cet examen que le texte de l'Alexandrinus, quelquefois corrigé d'après l'édition de Tischendorf et ramené aux divisions de celle-ci, a été choisi dans l'édition du *Codex Lugdunensis* pour les livres autres que le *Lévitique*. »

Ainsi la collation des noms propres a guidé M. Robert dans le choix qu'il a fait du texte grec courant qu'il a mis en regard du texte courant du *Lugdunensis* et l'a déterminé à adopter l'*Alexandrinus* d'une façon générale, sauf pour le livre du Lévitique, où le *Vaticanus* a été mis à contribution. C'était là un parti singulier, car rien n'est plus improbable que d'imaginer que la traduction dont le *Lugdunensis* est le représentant n'ait pas été faite entièrement sur un seul manuscrit, au moins sur des manuscrits de la même famille. Toutefois, si ce parti s'imposait après examen, M. Robert a bien fait de le prendre. Mais lui-même nous avoue immédiatement que son collaborateur a mal vu : voici cet aveu imprévu :

« En comparant de très près le grec et le latin, j'ai été amené à reconnaître qu'en réalité le texte grec qui a servi au traducteur ne répond exactement à aucune des versions connues aujourd'hui. Dans l'ensemble il participe de l'*Alexandrinus* et du *Vaticanus*, mais où l'on voit qu'il en diffère, c'est dans les additions. Ces additions portent sur des mots, des membres de phrases et quelquefois même des phrases entières. »

Nous n'avons pas lu ces lignes sans une certaine stupeur. Ainsi le choix que M. Robert avait fait d'abord, pour établir son texte courant grec, d'un mélange à parties inégales d'*Alexandrinus* et de *Vaticanus* a été reconnu erroné à la suite d'un examen plus approfondi, et M. Robert l'a maintenu quand même. C'est là un procédé inadmissible en critique. Nous ne sommes pas d'ailleurs autrement étonné de ces fluctuations, l'examen des noms propres était un critérium de fort peu de valeur, à raison de la facilité avec laquelle on les corrige ou les ramène à un type plus généralement adopté. Ce qui nous surprend, en revanche, c'est que le nouvel examen auquel s'est livré M. Robert n'ait fait pencher la balance ni en faveur de l'*Alexandrinus* ni en faveur du *Vaticanus*. Que le *Lugdunensis* « ne réponde exactement » ni à l'un ni à l'autre, aucun de ceux qui ont quelques notions sur l'histoire de la version des Septante dont nous venons de rappeler plus haut les aventures, ne songera à s'en étonner : c'est le contraire qui serait étrange. Qu'est-ce enfin qu'un texte qui « participe de l'*Alexandrinus* et du *Vaticanus* » tout à la fois? J'avoue n'en rien savoir. — Tout cela,

nous devons le déclarer, est notoirement insuffisant. La question est mal posée et ne saurait être considérée comme résolue. Nous souhaitons que M. Robert se charge lui-même de la traiter à nouveau et à fond et communique les résultats de son enquête à quelque recueil scientifique.

Ce qui a toutefois frappé M. Robert, ce sont certaines additions au texte grec, additions d'importance variable, mais qui sont dignes de tout intérêt. Il me semble fondé dans l'explication qu'il propose de leur origine quand il refuse au traducteur latin le degré d'invention nécessaire pour les avoir introduites. D'ailleurs cette supposition serait inadmissible dans nombre de cas. Nous admettons donc avec M. U. Robert que l'écrivain avait sous les yeux un texte grec contenant lesdits éléments, éléments inconnus tant de l'*Alexandrinus* que du *Vaticanus*.

Et maintenant ne faut-il pas regretter que M. Robert, après avoir scrupuleusement noté toutes les divergences du latin avec la Septante, telle qu'elle nous est aujourd'hui connue, ne se soit pas aperçu qu'il venait de rassembler des éléments de premier ordre pour la restitution du texte authentique de la Septante?

C'est un axiome parmi ceux qui s'occupent d'anciennes traductions de la Bible que nous ne pouvons considérer les diverses recensions des Septante à nous parvenues que comme très fautives. Nous avons rappelé plus haut pour quelles raisons : La Septante authentique, après avoir été soumise à différentes causes de perturbation, a été, principalement à partir des Hexaples d'Origène, corrigée d'après l'hébreu. Or la principale chance que nous ayons de restituer tant bien que mal la Septante, ce qui est une tâche de premier ordre au point de vue des études bibliques, c'est l'examen des traductions faites d'après elle *avant l'époque où l'on a commencé de la corriger d'après l'hébreu*. C'est là ce qui assurait déjà, en dehors de leur valeur propre, un vif intérêt aux fragments jusqu'ici connus et publiés de la vieille Vulgate latine; c'est là un profit très grand à tirer de la version transmise par le *Lugdunensis*[1]. M. Robert l'ignore-t-il? L'a-t-il perdu de vue? Toujours est-il qu'en nous communiquant le dépouillement minutieux des différences relevées entre le grec et le latin, il n'a pas l'air de se douter de la contribution considérable qu'il apporte à la restitution de la Bible grecque. Il est dès maintenant infiniment probable que les *additions* au texte grec, dont il vient d'être parlé tout à l'heure, représentent les *retranchements* faits à la Septante et doivent faire retour à cette dernière.

Il est regrettable que ces délicates questions de critique biblique aient été trop peu familières à M. Robert. Sa publication, si remarquable au point de vue de la paléographie, s'en ressent à plusieurs endroits. La faute n'en est pas seulement à lui, nous le savons ; elle est imputable à la déchéance des études de théologie scientifique dans notre pays. Tant que ces recherches n'auront pas été revivifiées par leur introduction dans les écoles où sont pratiquées les méthodes historiques exactes, il faudra se résigner à trouver dans des publications,

1) « La *Vetus latina* est sans contredit, et de beaucoup, l'auxiliaire le plus précieux pour la reconstitution du texte des Septante antérieur aux Hexaples et de là indirectement pour la restitution de la Septante authentique. » Bleek-Wellhausen, ouvrage cité, p. 594.

d'ailleurs aussi distinguées que la présente, des traces d'incertitude, d'incohérence, d'insuffisante information.

Aux exemples que j'en ai déjà donnés, j'ai le regret de devoir en ajouter deux. C'est d'abord la phrase même par laquelle débute l'ouvrage : « En dehors de la version latine de l'*Ancien et du Nouveau Testament* traduite par saint Jérôme directement sur l'hébreu et *connue sous le nom de Vulgate*, etc... » Cette phrase est doublement inexacte. D'une part M. Robert semble dire que le Nouveau comme l'Ancien Testament a été traduit sur l'hébreu, ce qui est un bien fâcheux *lapsus calami;* de l'autre, il n'est pas correct de désigner la Vulgate comme identique à l'œuvre de saint Jérôme, puisque la traduction consacrée par le concile de Trente contient des parties de l'ancienne Vulgate : les psaumes, certains apocryphes etc., sans compter nombre d'altérations. M. Robert aurait dû dire : qui fait le fond de la Vulgate. En matière de textes, il n'est pas de petites erreurs, et celles-là ne passeraient pour petites nulle part.

M. Robert a du reste joué de malheur avec la Vulgate. Je lis encore : « Étant donné que certains manuscrits grecs qui ont servi pour les anciennes versions latines de la Bible ont été défectueux ; que les traducteurs ont pu souvent mal interpréter le texte qu'ils avaient sous les yeux ; que les scribes ont encore altéré la traduction, est-il étonnant que la Bible ait été si corrompue que *la nécessité d'une version autorisée et reconnue en quelque sorte officiellement par l'Eglise se soit imposée de très bonne heure?* Comment, avec de pareils éléments, la doctrine chrétienne pouvait-elle être exposée d'une manière précise claire et intelligible à tous ? Et l'imperfection des livres saints de la primitive Église n'a-t-elle pas dû donner lieu à d'innombrables hérésies [1] ? » Voilà un éloge singulièrement placé et des réflexions bien aventurées. En effet, si la *Vetus latina* était dans le triste état que nous peint M. Robert après saint Augustin, à qui la faute sinon à l'incurie et à l'insouciance de l'Église, que nous nous sommes permis de relever plus haut? Pourquoi n'exerçait-elle ni surveillance ni censure sur la publication des livres saints ? La nécessité d'une version autorisée s'est imposée de très bonne heure, dit également M. Robert. De très bonne heure signifie le IVe siècle. Pourquoi alors s'est-il écoulé douze siècles, le moyen âge en son entier, avant que la nouvelle Vulgate ait reçu le patronage officiel? Pourquoi aussi la version de saint Jérôme a-t-elle dû lutter, à son début, contre les résistances que l'on sait? Pourquoi encore nous obliger à rappeler que l'Église, qui avait attendu plus de mille ans pour proclamer la nouvelle version, n'a adopté la traduction de saint Jérôme qu'avec des mutilations et des altérations qui en compromettent gravement la valeur [2]? La vérité est que l'Église latine, si remarquable à tant d'autres égards, s'est montrée assez insoucieuse de la conservation des livres sacrés; qu'elle n'a pas su accepter franchement la traduction faite par le savant linguiste du IVe siècle sur l'hébreu ; qu'elle a attendu pour la proclamer de se trouver en face du protestantisme qui affirmait, avec toute raison, la supériorité des originaux sur n'importe quelle traduction ; qu'elle a adopté enfin comme version

1) P. CXXIII.
2) Une des tâches qui préoccupent actuellement la science est précisément l'établissement critique de la traduction faite par saint Jérôme.

officielle non pas même la traduction de saint Jérôme, mais une combinaison à parties mal définies de cette traduction avec les essais antérieurs, et cela au moment où l'essor de la linguistique permettait de dépasser saint Jérôme lui-même. Quant aux dernières lignes de notre citation relatives aux « innombrables hérésies » résultant de « l'imperfection des livres saints de la primitive Église », ces hérésies n'existent que dans l'imagination de M. Robert, au moins pour l'origine qu'il leur attribue. Qu'il feuillette une histoire de la doctrine chrétienne, il verra que ses variations dans les premiers siècles ne se rattachent que dans des cas très exceptionnels à l'incertitude du texte biblique.

Si nous relevons avec autant de soin ces griefs secondaires, qui ne compromettent en rien le succès de la belle œuvre entreprise par M. Ulysse Robert, c'est que nous attachons un très vif intérêt à de pareilles tentatives et que nous voudrions ne pouvoir y relever aucune trace de préparation insuffisante ; c'est aussi, dans l'espèce, parce que la vénération, assez peu justifiable, vouée par le savant éditeur à la Vulgate, l'a entraîné à déprécier sa propre œuvre. Nous avons eu occasion de dire, en commençant, que M. Robert avait fait un peu trop sonner la « découverte » du *Lugdunensis*. Nous devons dire, en terminant, qu'il ne l'estime pas à sa juste valeur en disant que sa publication a pour effet de « combler une importante lacune dans la série des livres saints de l'Église primitive. »

Non, cela n'est pas assez dire : la mise au jour et la publication scientifique du *Lugdunensis* sont un événement de plus grande portée. En dehors de sa valeur considérable pour la connaissance de la basse latinité et l'histoire de la paléographie (parties excellemment traitées ici), en dehors de son importance pour la reconstitution du texte de la Septante (question négligée par M. Robert), le *Codex Lugdunensis* a ceci d'inappréciable qu'il nous rend, sous une forme très authentique, et dans des proportions inconnues jusqu'à ce jour, non pas *un des livres saints* de la primitive Église, mais *le livre saint* des Églises d'Occident dans l'intervalle qui sépare la disparition de la langue grecque de l'usage officiel, de l'acceptation générale de la traduction de saint Jérôme [1].

C'est un grand honneur pour M. U. Robert d'avoir attaché son nom à une pareille restauration en l'entourant d'un *apparatus* critique aussi solide qu'étendu. Nous le félicitons chaudement d'avoir renoué dans notre pays, sous le patronage de M. L. Delisle et avec l'appui d'une illustre maison qui n'a pas marchandé sa peine et sa dépense, la tradition des Martianay et des Sabatier. Nous souhaitons de toutes nos forces que son exemple soit suivi et donne naissance à une série de travaux analogues. Le champ est vaste, nous en avons laissé trop longtemps la monopole aux savants de l'étranger. Aujourd'hui que le charme est rompu et que notre public lettré commence à saisir l'intérêt des questions de texte biblique, nous voulons voir dans l'édition du *Codex Lugdunensis* le début d'une résurrection française de la paléographie sacrée.

Maurice Vernes.

1) Les mots usités de *Vetus Itala* ou d'*Itala* de St Augustin n'aboutissent qu'à créer une regrettable confusion. La version dont le *Lugdunensis* est le glorieux témoin a tout droit, nous l'avons amplement démontré, d'être tenue pour représentant autorisé de la *Vetus Vulgata*.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Séance du 1er juillet.* M. Le Blant communique l'analyse de l'*Histoire d'un soldat goth et d'une jeune fille d'Édesse*, roman d'édification morale qui remonte à l'antiquité chrétienne et qui nous a été transmis par Métaphraste, dans ses Vies des saints et par saint Aréthas, dans un de ses sermons. L'héroïne, une chrétienne vertueuse, est amenée par surprise à épouser un soldat perfide et cruel, qui lui révèle ensuite qu'il est déjà marié et la soumet aux ordres de sa première femme; celle-ci accable de mauvais traitements la nouvelle venue et assassine l'enfant qu'elle met au monde. Mais la femme homicide meurt elle-même victime de son propre crime, et la puissance divine intervient pour sauver par miracle la mère et l'enfant innocents et châtier le mari coupable. Ce récit mélodramatique et enfantin est surtout curieux pour donner une idée des sentiments et de la culture intellectuelle des populations parmi lesquelles il a été répandu. — *Séance du 8 juillet.* M. Oppert commence une communication sur une grande inscription d'Assurbanhabal ou Sardanapale V, roi d'Assyrie (667-625), récemment découverte par M. Hormuzd Rassam, qui a suivi les indications précédemment données par sir Henry Rawlinson. Cette inscription est gravée sur un prisme décagone, qui a été trouvé caché dans une niche pratiquée à l'angle d'une terrasse d'un palais, suivant un usage fréquemment suivi en Assyrie; les rois voulaient ainsi assurer à leur gloire une durée plus longue que celle des édifices qu'ils avaient bâtis. L'inscription nouvelle complète ce qu'on savait déjà de Sardanapale V par cinq fragments très mutilés, qui avaient servi de base à un mémoire de M. Oppert, lu à l'Académie il y a quinze ans et publié dans le recueil des *Mémoires présentés par divers savants*. Le prisme trouvé par M. Rassam est un duplicata du premier des anciens fragments, connu sous le nom de prisme A, et il permet de combler toutes les lacunes de ce fragment. Assurbanhabal y raconte l'histoire de son règne et notamment ses campagnes contre Téarco, roi d'Egypte et d'Ethiopie, qui, soumis une première fois par le père d'Assurbanhabal, vers 672, avait ensuite réussi à secouer le joug assyrien en s'alliant avec vingt rois ou satrapes, préposés, sous la souveraineté assyrienne, au gouvernement des principales villes d'Egypte. Le texte donne le nom de ces satrapes et de ces villes en transcription assyrienne, ce qui éclaire certai-

nes questions de prononciation et de phonétique de l'ancien égyptien. Au cours d'une de ses campagnes contre les rebelles d'Egypte, Assurbanhabal prit et saccagea Thèbes, événement auquel fait allusion le prophète Nahum, quand il menace Ninive du sort de No-Ammon, c'est-à-dire de Thèbes. — *Séance du 15 juillet.* M. Duruy commence la lecture d'un mémoire sur la *persécution de Dioclétien.* — M. de Rosny termine sa communication sur les antiquités japonaises. Après avoir rappelé, pour répondre aux questions qui lui avaient été posées par quelques académiciens, que les Japonais ont connu l'usage de l'écriture chinoise dès le IIIe siècle de notre ère, qu'avant cette époque l'art d'écrire ne leur était pas inconnu, mais qu'ils se servaient d'une écriture spéciale, d'origine inconnue, enfin que les découvertes épigraphiques récentes ont révélé l'existence d'une troisième espèce d'écriture japonaise, plus ancienne encore que celles qu'on connaissait jusqu'à ce jour, M. de Rosny annonce la publication prochaine d'un très ancien ouvrage japonais, qui sera donnée par lui dans la collection de l'école des langues orientales vivantes, et qui formera deux volumes in-octavo. L'ouvrage qu'il traduit peut, selon lui, être considéré comme la Bible nationale et primitive des Japonais. Grâce à ce livre on pourra, dit-il, déterminer sûrement ce qui, dans le sintauïsme, appartient en propre au génie japonais autochtone et ce qui peut être attribué à des emprunts faits aux religions de la Chine et de l'Inde. M. de Rosny espère aussi éclairer d'un nouveau jour, par sa publication, les questions de linguistique asiatique et montrer la possibilité de rattacher à une même famille l'ancien idiome japonais, les langues mongoliques, tibétaines, tartares, le hongrois et le finnois. — M. Halévy continue la lecture de ses *Notes additionnelles sur l'inscription peinte de Cition* (île de Chypre) dans lesquelles il présente des explications nouvelles de plusieurs termes sémitiques jusqu'ici mal compris. — *Séance du 22 juillet.* M. Tissot offre à l'Académie le moulage d'un disque d'argent, provenant de Lampsaque, qui se trouvait autrefois au musée de Sainte-Irène à Constantinople, et qui en a disparu depuis quelques années. Ce disque, d'une époque probablement peu ancienne, représente une Diane africaine, assise sur un siège de dents d'éléphants, entourée de deux singes, d'une pintade et de deux panthères conduites en laisse par deux Ethiopiens. — M. Maspero fait connaître le résultat des fouilles opérées sous sa direction en Egypte depuis un an. Une découverte très importante vient d'être faite tout récemment à Thèbes. On avait remarqué depuis quelques années l'apparition, dans le commerce et dans les collections particulières, de divers objets d'antiquité égyptienne, papyrus, statuettes, etc., tous d'une même époque (XVIIIe dynastie) et qui paraissaient provenir d'un même lieu. Le principal agent de ce commerce fut arrêté; au bout de quelque temps il se décida à révéler l'origine de tous ces objets. En fouillant le lieu indiqué par lui, on a trouvé une caverne assez grande où étaient accumulés les corps momifiés de trente-six personnages royaux, pharaons, reines, princesses, tous de la XVIIIe dynastie, entre autre ceux d'Amès Ier, d'Aménophis, de Toutmès III, de Ramsès II, etc. Il y a plusieurs de ces souverains dont on possède déjà les tombeaux ailleurs, et, du reste, la caverne qu'on vient de découvrir ne peut être considérée comme une sépulture régulière; on n'y trouve ni les emblèmes ni les

inscriptions consacrés par le rituel, et les corps y sont entassés sans ordre les uns sur les autres. Comme on a la preuve qu'au temps de la xxe dynastie, des bandes de voleurs exploitèrent les nécropoles de Thèbes, violant les sépultures et dépouillant les momies (il nous est parvenu un fragment d'instruction judiciaire relative à ces faits), M. Maspero suppose que le gouvernement d'alors aura ordonné, par mesure de précaution et pour soustraire les restes des rois à ces profanations, de les transporter dans la grotte dont il s'agit et de les y cacher. Cette grotte a bien, en effet, le caractère d'une cachette où l'on aurait déposé à la hâte toute sorte d'objets précieux. Quoiqu'elle ait été exploitée depuis plusieurs années par des voleurs, on y a encore trouvé environ cinq mille objets divers, dont trois mille six cents statuettes funéraires de rois, cinq papyrus intacts, des bijoux d'or et d'argent (preuve qu'il ne s'agit pas d'un dépôt fait par des voleurs), des vases etc. Il sera intéressant d'étudier le mode d'embaumement des momies royales et de le comparer aux prescriptions du rituel des sépultures des rois, qui nous est parvenu, mais dont le texte présente de grandes difficultés aux traducteurs. — D'autres fouilles importantes ont été faites à Sakkarah, dans les trois pyramides. On a mis au jour les sépultures du dernier roi de la ve dynastie, Ounas, et de plusieurs rois de la vi^e^ Teti, Pepi Ier, Merenra, Pepi II. La momie de Merenra a été trouvée dépouillée de ses bandelettes, qui avaient été arrachées à une époque ancienne ; mais la trace de ces bandelettes, imprimée en relief sur la peau, est restée parfaitement visible et prouve que les procédés d'embaumement déjà constatés pour les époques postérieures, étaient en usage dès la vi^e^ dynastie. Le corps lui-même est remarquablement bien conservé, bien qu'il manque une pièce de la mâchoire inférieure ; M. Maspero espère en faire parvenir une photographie à l'Académie. Merenra était un homme petit, maigre (ce qui se reconnaît à ce que la peau est tendue et non plissée), du type fellah ; il paraît âgé de trente à quarante ans. La chambre où a été découvert le corps d'Ounas contenait une inscription de plus de huit cents lignes, conservée sans lacune. MM. Maspero, Brugsch et Bourgoin ont passé six jours dans la pyramide à estamper et à copier ce texte. Il se compose de deux parties, l'une liturgique, l'autre magique, toutes deux également remarquables par leur conformité parfaite avec les textes liturgiques et magiques des époques postérieures. De la vi^e^ à la xxvie dynastie, les rituels égyptiens se sont conservés sans modifications ; les seules différences qu'on observe sont des variantes d'orthographe. Tous les dieux du panthéon égyptien, mêmes ceux que l'on croyait jusqu'ici d'introduction tardive, figurent dans l'inscription de Sakkarah. — *Séance du* 29 *juillet*. M. Heuzey signale à l'Académie les importantes découvertes faites tout récemment en Chaldée par un Français, M. E. de Sarzac. Ces découvertes sont capitales pour l'étude de la haute antiquité chaldéenne et permettent de résoudre la question de l'art chaldéen. — *Séance du* 5 *août*. M. Renan communique une lettre de M. Clermont-Ganneau, qui donne des détails sur deux excursions archéologiques faites par lui à Arsouf et à Amwas. A Arsouf M. Clermont-Ganneau a trouve un épervier colossal de marbre, de style gréco-égyptien, qui lui paraît établir un lien entre le dieu Resef et l'Horus hiéracocéphale ; le nom de Resef serait, selon lui, la base du

nom de la ville d'Arsouf. Au même endroit il a découvert aussi un fragment de bas-relief où se voient clairement des traces du ferrement des chevaux. A Amwas (Emmaüs, Nicopolis), M. Clermont-Ganneau a vu un chapiteau ionien, qui porte d'un côté, les mots grecs EIC ΘEOC, de l'autre en caractères hébreux archaïques, la formule : *Son nom soit béni à toujours* ! Il en conclut que l'usage des caractères archaïques s'était conservé chez les Juifs jusqu'au VIe ou VIIe siècle de notre ère, date du monument en question. Peut-être, ajoute M. Renan, faut-il voir là tout simplement un monument samaritain. — M. Victor Guérin signale un article récemment publié par M. l'abbé Bargès, qui a décrit le chapiteau d'Amwas et qui a cru pouvoir le faire remonter à une époque beaucoup plus ancienne que M. Clermont-Ganneau ; car il l'a jugé antérieur à l'ère chrétienne. A l'appui de cette supposition, M. Guérin fait remarquer que le chapiteau a été trouvé à 3 mètres au-dessous du sol de la basilique d'Amwas, qu'il doit donc être plus ancien que cette basilique, laquelle est elle-même fort ancienne. M. Renan ne peut admettre qu'un monument qui porte la formule EIC ΘEOC soit antérieur au christianisme. Cette formule n'est pas juive, elle est propre aux chrétiens syriens, qui l'employaient très fréquemment, et auxquels elle a été empruntée plus tard par Mahomet. — M. Guérin commence la lecture d'un mémoire sur le tombeau des rois et le temple de Jérusalem. Il indique diverses raisons de penser que le mausolée de Kobour-el-Molouk, où l'on a vu la tombe d'Hélène, reine d'Adiabène et de son fils Izates, doit être en réalité le tombeau de David et des rois de Juda. Ce n'est pas, du reste, l'emplacement primitif du tombeau des rois, mais M. Guérin suppose que la sépulture royale a été, à une époque ancienne, transférée en ce lieu. MM. Renan et de Longpérier repoussent l'hypothèse de M. Guérin et persistent à admettre l'ancienne opinion déjà formulée par Chateaubriand, d'après laquelle le tombeau dit Kobour-el-Molouk serait la sépulture de la reine Hélène et de son fils. — *Séance du* 12 *août*. M. Halévy fait une communication sur l'inscription peinte d'une plaque de marbre trouvée en Chypre, à Cition, et rédigée en phénicien. Sur la plupart des points essentiels, M. Halévy s'écarte de l'interprétation proposée par MM. Renan et J. Derenbourg. Il montre que le calendrier phénicien consacrait chacun des douze mois de l'année à certaines divinités que l'on regardait comme les patrons des mois. Les trente jours du mois étaient voués de même à des divinités de l'un et l'autre sexe ; ce qui démontre que les déesses sémitiques, loin d'être de simples hypostases du dieu, comme on l'a quelquefois prétendu, avaient une existence propre et indépendante. La comparaison des divers calendriers sémitiques prouve que l'année primitive des peuples sémitiques était fixe et solaire. Une particularité commune à tous ces calendriers est la désignation du VIIIe mois ; c'était le mois destiné et comme approprié à la construction des murailles et des édifices ; d'où il résulte, sans doute aucun, que les sémites primitifs étaient sédentaires et habitaient des villes entourées de murs. Ces inscriptions renferment aussi des allusions au culte de la Fortune, regardée comme gardien du foyer domestique. On y trouve également la mention des sacrifices de chiens employés dans le culte de l'Artémis phénicienne. M. Halévy conteste l'existence des *scorta virilia* et des *parasitæ* que ses devanciers ont

cru trouver dans une phrase de ce texte; selon lui, cette phrase signifierait *pro canibus et catulis.* — M. V. Guérin continue la lecture de son mémoire sur les tombeaux des rois de Juda. Mais, dès les premiers mots, une discussion s'engage sur ces tombeaux (*Kobour-el-Molouk*); M. de Longpérier cite de nombreux faits qui démontrent que la nécropole dont il est question n'a pas encore livré son secret. Il est facile de prouver ce qu'elle n'est pas, mais on ne saurait dire avec certitude ce qu'elle est. — *Séance du* 19 *août*. M. Duruy lit un fragment de son *Histoire des Romains*. Il s'agit de la persécution sous Dioclétien. Dans la pensée de cet empereur, ce n'est pas précisément à la religion qu'on en veut, mais aux citoyens qui refusent de respecter la loi civile, aux sujets qui se révoltent contre le gouvernement. M. Duruy s'appuie sur un très grand nombre de preuves. Il montre que Dioclétien ne se proposait pas, du moins pendant longtemps, de sévir, mais qu'il y fut amené peu à peu par une série d'actes d'insubordination. C'est dans l'armée que le mouvement commença. Beaucoup de jeunes chrétiens, qui devaient le service militaire, refusaient de s'enrôler; d'autres, déjà sous les drapeaux, insultaient l'empereur en se révoltant ouvertement. Le centurion Marcellus jeta aux pieds des soldats son cep de vigne, sa ceinture militaire et ses armes en s'écriant: « Je ne veux plus servir vos empereurs, et je méprise leurs dieux de bois et de pierre. » La sentence qui le condamne ne mentionne pas la religion, que chacun d'ailleurs pouvait alors professer librement, mais la rébellion. L'influence du mouvement religieux se faisait aussi sentir dans la vie civile. Les chrétiens se disputaient entre eux, mais les païens n'en attribuent pas moins aux sectateurs du Christ les maux dont ils souffraient. Si la peste éclatait, c'est que les chrétiens, disait le peuple, avaient chassé Esculape par leurs maléfices. — Les deux empereurs régnants, Dioclétien et Galère, délibérèrent sur les moyens de rétablir la paix dans la société. Galère penchait pour les moyens violents; Dioclétien voulait enlever aux chrétiens les droits civils en leur fermant l'accès de l'armée et de la magistrature. Mais la lutte s'envenima, les édits se suivirent et devinrent de plus en plus violents, surtout après deux incendies qui éclatèrent dans le palais impérial et après les révoltes militaires qu'il fallait réprimer en Syrie; tous ces désastres étaient attribués aux chrétiens. Mais il faut bien remarquer que, si le sang coula ce ne fut jamais sous prétexte de religion. On ne pouvait condamner à mort des milliers de sujets, on se borna à détruire les églises et les livres saints, à interdire les assemblées, à emprisonner le clergé; on ne condamna que ce qu'on pouvait, à tort ou à raison, déclarer crime de droit commun. La politique plutôt que le fanatisme persécutait, et, s'il y eut des atrocités, il y eut aussi beaucoup d'indulgence. Néanmoins, dit M. Duruy, cette politique a été deux fois mauvaise puisqu'elle versa le sang injustement et n'atteignit pas son but. — M V. Guérin continue la lecture de son mémoire sur Jérusalem. Aujourd'hui il décrit, avec de minutieux détails, l'enceinte du temple et donne un aperçu de la construction de cet édifice de Salomon. Le temple fut construit par des Phéniciens, mais il résulte de la description qu'en donne la Bible que le plan du bâtiment ressemblait à ceux des temples égyptiens, probablement avec des ornements tant assyriens que phéniciens. M. Guérin nous fait faire pas à pas le tour de cette

immense enceinte, en suivant l'itinéraire du capitaine Warren, qui a fait de nombreuses fouilles pour en retrouver les fondations. On ne retrouve ces fondations qu'à une grande profondeur, variable d'ailleurs suivant la nature du terrain; la partie actuellement sous terre dépasse souvent 20 mètres. La partie inférieure des murs semble dater de Salomon ou du moins des rois de Juda ; mais la partie supérieure est évidemment plus récente et remonte à des constructeurs divers. M. Guérin décrit aussi des voûtes, de très grandes dimensions, pratiquées sous l'une des terrasses du temple, et dont la tradition fait les écuries de Salomon ; elles semblent, en tout cas, très anciennes. Cet exposé donne lieu à diverses observations de M. Derenbourg, qui rectifie quelques traditions que M. Guérin a mentionnées en passant. (D'après les comptes rendus de la *Revue critique.*)

II. Revue critique d'histoire et de littérature. 27 *juin.* J. Wijnkoop, Darche Hannesigah sive leges de accentus hebraicæ linguæ ascensione, compte rendu par *David Günzburg.* — 4 *juillet.* Muir. Metrical translations from sanskrit-writers, compte rendu par *A. Barth.* — O. Rayet, Monuments de l'art antique, compte rendu par *A.* — 11 *Juillet.* Whitney, Indische Grammatik. — R. Lanman, On Noun-Inflection in the Veda, compte rendu par *A. Barth.* — E. Windisch, Irische texts mit Wœrterbuch, compte rendu par *H. d'Arbois de Jubainville.* — 18 *Juillet.* Ch. Rieu, Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum, compte rendu par *E. Fagnan.* — H. Zimmer, Glossæ hivernicæ et codicibus Wirziburgensibus, Carolisruhensibus, aliis, compte rendu par *H. d'Arbois de Jubainville.* — P. Abel, Colluthi Lycopolitani carmen de raptu Helenæ, compte rendu par *P. de Nolhac.* — E. Westerburg, Der Ursprung der sage dass Seneca Christ gewesen sei, compte rendu par X. — 25 *juillet.* S. Lefmann, Geschichte des Alten Indiens (Iste Lieferung), compte rendu par *A. Barth.* — 22 *août.* C. Papageorgios, Ueber den Aristeasbrief, compte rendu par *L. D.* — 29 *août.* R. Schneider, Die Geburt der Athena, compte rendu par *P. Decharme.*

III. Journal asiatique. *Avril-mai-juin.* J. Halévy, Essai sur les inscriptions du Safa (suite). — René Basset, Etudes sur l'histoire d'Ethiopie. — J. Darmesteter, Fragment d'un commentaire sur le Vendidâd. — Léon Feer, Etudes bouddhiques : comment on devient Pratyeka-buddha. Comptes rendus. *E. West.* Pahlaw texts translated (vol. V des Sacred books of the East), c. r. par C. de Harlez. — *F. Nève,* Le dénouement de l'histoire de Râma, Outtara-Râmacharita, drame de Bhavabhûti, traduit du sanscrit, c. r. par E. Senart.

IV. Revue des études juives. A. Darmesteter, L'autodafé de Troyes (24 avril 1288). — Isidore Loeb, I. La controverse de 1240 sur le talmud (suite). II. Rabbi Joselmann de Rosheim. — A. Bertolotti, Les juifs à Rome aux xvie, xviie et xviiie siècles. — Notes et Mélanges. *A. Neubauer,* La Monnaie de Jéhu. — J. Derenbourg, Le prophète Elie dans le rituel. — *I. Lévi,* La légende d'Alexandre dans le talmud. — *J. Darmesteter,* David et Rama. — Revue bibliographique sur le second trimestre 1881 par *Isidore Loeb.* Comptes rendus. *Sayce,* The ancient hebrew inscription discovered at the pool of Siloam, c. r. par *A. N.* — *J. Barth,* Maïmonides commentar zum tractat Makkot in arabischen Original und in berichtigter Uebersetzung, c. r. par J. Derenbourg.

V. Revue archéologique. *Janvier* 1881. Ch. Robert, Nouvelles observations sur les noms des deux premiers Gordiens. — *Février.* An. de Barthélemy. Notes sur les monnaies gauloises trouvées au mont César (Oise). — R. de la Blanchère, Nouvelles inscriptions inédites de la Valle de Terracine. — Cagnat et Fernique. La table de Souk el Khmis (texte et traduction). — *Mars.* Cagnat et Fernique, La table de Souk el Khmis (suite). — *Avril.* H. Gaidoz, De quelques monnaies bactriennes à propos d'une monnaie gauloise. — Delattre, Inscriptions de Chemtou (Simittu), Tunisie ; avec des notes et rectifications de M. H. de Villefosse. — *Mai.* L. Delisle, Notice sur un manuscrit mérovingien de saint Médard de Soissons. — Chabouillet, Notice sur des inscriptions et des antiquités provenant de Bourbonne-les-Bains, suivie d'un essai de catalogue général des monuments épigraphiques relatifs à Borvo et à Damona (fin).

VI. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, par Duchesne, etc. Deuxième année. 15 *mai* 1881. Dom Aurélien, L'Apôtre saint Martial et les fondateurs apostoliques des Eglises des Gaules. — Arbellot, Etudes sur les origines chrétiennes de la Gaule, 1re partie, compte rendu par *L. Duchesne.* — 1er *juin.* Hergenroether, Histoire de l'Eglise, traduction Belet, t. I. et II, compte rendu par l'abbé Duchesne. — 15 *juin.* A. Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions, compte rendu par *P. de Broglie.* — Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain, compte rendu par *L. Duchesne.* — 1er *juillet.* V. Robert, Pentateuchi versio latina antiquissima, compte rendu par *L. Duchesne.* — J. A. Hild, Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs, compte rendu par *C. Huit.* — 1er *août.* Jaffé, Regesta Pontificum romanorum, nouvelle édition, compte rendu par *L. Duchesne.* — Ad. Harnack, Das Mœnchthum, seine Ideale und seine Geschichte, compte rendu par *D. C.* — Περὶ μυθώδους πορείας τοῦ ἀποστόλου Πέτρου εἰς Ρώμην, ὑπο Γεωργίου Ἰ. Δέρβου, compte rendu par *L. D.*

VII. Revue historique. *Mai-juin. Bulletin historique.* France par *G. Fagniez.* — Autriche par *I. von Zahn.* — Bohême par *I. Goll.* — *Correspondance. Le saint Martin* de M. Lecoy de la Marche par M. G. Monod. — *Comptes rendus critiques. H. Vambery,* Die primitive Cultur des Turkotatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen, c. r. par *B. de Meynard.* — Th. Nœldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari uebersetzt, c. r. par *J. Darmesteter.* — *Juillet-Août. Bulletins historiques.* France par *G. Monod.* — Allemagne (travaux relatifs à l'antiquité grecque) par *H. Haupt.* — *Comptes rendus critiques.* M. Brosch, Geschichte des Kirchenstaates. I Band : das XVI und XVII Jahrhundert, c. r. par O. H. — Christie, Etienne Dolet, the martyr of the Renaissance, c. r. par O. Douen.

VIII. Revue des questions historiques. 1er *Avril* 1881. H. de l'Epinois, Le pape Alexandre VI. (Réagit contre la tendance de certains écrivains catholiques qui avaient tenté la réhabilitation de ce pape.) — Furgeot, l'aliénation des biens du clergé sous Charles IX. (Ordonnée en 1563, 1574, 1576, malgré l'opposition, assez faible d'ailleurs, du parlement et du clergé ; celui-ci réussit à sauver une bonne partie des biens menacés en s'imposant extraordinairement.)

— Brucker, La mission en Chine de 1722 à 1735. — *Bulletin bibliographique.* Fleury, histoire de l'Eglise de Genève. 1er *juillet.* Amelineau, saint Bernard et le schisme d'Anaclet II, 1130-38. — Gérin, le cardinal de Retz au conclave, 1655, 1667, 1670, 1676. (Réagit contre le concert de réhabilitation qui s'est élevé en ces derniers temps en faveur de Retz.) *Bulletin bibliographique.* Daux, l'histoire de l'Eglise de Montauban. — P. de Fleury, notes additionnelles au Gallia christiana.

IX. Theologisch Tijdschrift (de Leyde) 1er *mai.* S. Cramer, Het jongste onderzœk omtrent Zwingli en zijne leer. — H. Oort, de dooden vereering bij de Israëliten. — 1er *juillet.* A. Bruining, Wijsbegeerte van den godsdienst. — H. W. Straatman, Clemens en de οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας van den brief aan de Filippiers. — A. H. Blom, De achtergrond van den Jacobusbrief. — M. A. N. Rovers, de Marteldood van Polycarpus. — J. Herderscheê, Lucas, XIII, 1-5. — Bulletin du Judaisme par A. Kuenen, traitant de : Zeitschrift f. altest. Wissenschalt, I, 1 ; *Vernes*, Mélanges de critique religieuse ; *Wijnkoop*, Darche hannesigah ; *R. Smith*, The old testament in the Jewish Church ; *Cheyne*, Isaiah II ; *Kautzsch*, Die derivate des Stammes Çdq. — Bulletin Littéraire par H. Oort, traitant de : *Nestle*, V. T. Græci codices Vaticanus et Sinaïticus, cum textu recepto collati ; *Studer*, Das buch Hiob ; *J. Réville*, La doctrine du Logos ; *Simchowitz*, Der Positivismus im Mosaismus.

X. Theologische Literaturzeitung. 18 *juin.* Musée Guimet, Catalogue des objets exposés ; Annales du Musée Guimet, tome I. Leroux (*Baudissin*). — Weiss, David u. seine Zeit. Münster, Theissing. (*Giesebrecht* : manque de sens historique, style emphatique.) — Réville (J.), De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnæ martyrium tulerit. Genève, Schuchardt. (*Lipsius* : soigné et réfléchi.) — Hertel, die Historiat d. Möllenvoigtes Sebastian Langhans, bettreffend die Einführ. d. Reformation in Magdeburg. 1524, Magdeburg, Baensch. (*Kawerau.*) — Thilo, kurze pragmat. Geschichte d. Philosophie. Cöthen, Schulze. — 2 *juillet.* Metz, d. Antipetrin. Rede d. Apostels Paulus dialect. erörtert. Hamburg, Nolte. — Jungmann, Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam. I. Ratisbonne, Pustet. (*Harnack.*) — Goldziher, Le culte des saints chez les musulmans. Leroux. (*Socin* : esquisse qu'il faut accueillir avec gratitude et où l'auteur montre tout son savoir.) — Roget, Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade, VI. Genève, Julien. (*Staehelin*) — Pfleiderer, Kantischer Kritizismus u. englische Philosophie. Halle, Pfeffer. (*Gottschick.* — Rei, der Gott d. Christenthums als Gegenstand streng wissenschaftl. Forschung. Prag, Rziwnatz. (*Thönes* : ne sera compris de personne, venu mille ans trop tôt). — Debes, das Christenthum Pestalozzi's. Gotha, Thienemann.) — 16 *juillet.* Joel, der Aberglaude u. die Stellung des Judenthums zu demselben. I, Breslau, Kœbner. (*Strack.*) — Breest, das Wunderblat von Wilsnack, 1358-1552, Quellenm. Darstell. seiner Geschichte. — Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im OEsterreich. Wien, Klinkhardt. — Henke's neuere Kirchengeschichte, nachgel. Vorles. v. Gass hrsg. III. Von der Mitte des XVIIIen Jahrhunderts bis 1870. Halle, Niemeyer. — Schulte, die Geschichte der Quellen und Litteratur

des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. III. Von der Mitte des XVIen Jahrh. bis zur Gegenwart. Stuttgart, Enke. — 30 *juillet.* Dillmann, Exodus u. Leviticus. Leipzig, Hirzel. — Kawerau, Agricola von Eisleben, ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. Berlin, Hertz. (Voilà enfin le premier tableau complet de la vie de cet homme de talent qui a exercé sur l'Eglise une si grande influence, sans avoir reçu les ordres, et qui de même que Mélanchton, n'était pas docteur en théologie.) — Seifert, die Durchführung der Reformation in Leipzig, 1539-1545. Leipzig, Breitkopf u. Härtel. (Très soigné.) — Nebe, die Kirchenvisitationen des Bisthums Halberstadt in den Jahren 1564 u. 1589. Halle, Hendel. (D'un intérêt plus que local.) — Maurenbrecher, Die preussische Kirchenpolitik und der Kölner Kirchenstreit. Stuttgart, Cotta. 13 *août.* Opuscules et traités d'Abou'l-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordoue, texte arabe p. avec une trad. française par J. Derenbourg et H. Derenbourg. Paris. (*Stade:* excellente édition.) — Holsten, das Evangelium des Paulus dargestellt. I. Die äussere Entwickelungsgeschichte des paulinischen Evangeliums. I. Der Brief an die Gemeinden Galatiens u. der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Berlin, Reimer. — Koffmane, die Gnosis nach ihrer Tendenz u. Organisation. Breslau, Kœbner. — Enwald, der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius. Leipzig, Bredt. (Harnack: études soignées et fines observations.) — Hoffmann, Julianos der Abtrünnige, syrische Erzählungen. Leiden, Brill. (Douze récits syriens, mais légendaires et n'apportant aucun renseignement historique sur Julien.) — Keller (L.), Geschichte der Wiedertäufer u. ihres Reiches zu Münster, Münster. Coppenrath. (Très bon ouvrage d'ensemble et renfermant des documents inédits.)

XI. Articles signalés dans différentes publications périodiques. *Rosseeuw Saint-Hilaire*, Mahomet et le Coran. (Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques. Nouvelle série XV, 4, avril 1881.)

B. Aubé, Un nouveau texte des actes des saintes Félicité et Perpétue et de leurs compagnons martyrs en Afrique, à Carthage sous le règne de Septime-Sévère, 202-203. (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 4e série, t. VIII, 1880.)

E. Renan, La topographie chrétienne de Lyon (pour reconstituer les lieux rendus célèbres par les scènes de 177 et surtout retrouver l'emplacement de l'amphithéâtre où eut lieu le martyre des chrétiens). (Journal des savants, avril 1881.)

E. Le Blant, Histoire de l'art chrétien. (Journal des savants, juillet 1881.)

A. Maury, Histoire de la divination dans l'antiquité. (Journal des savants, juillet 1881.)

H. Brugsch, Die Gœtter des Nomon Arabia (Zeitschrift für Ægyptische Sprache, 1881, I.)

Kayser, Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage II. (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1881, 3.)

F. Giesebrecht, Zur Hexateuchkritik. Der sprachgebrauch des Hexateuchischen Elohisten. I. (Zeitschrift fur die A. T. Wissenschaft, 1881, 2.)

F. Giesebrecht, Ueber die Abfassungszeit der Psalmen. I. Buch II-V. (Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft, 2.)

W. Beyschlag, Die apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien. (Studien und Kritiken, 1881, 4.)

CHRONIQUE

France. — La proposition que nous avons faite d'introduire l'enseignement des principaux résultats de l'histoire et de la critique religieuses aux différents degrés de l'instruction publique, a été relevée par différents recueils qui lui donnent une approbation totale ou partielle. Nous sommes tout particulièrement heureux de pouvoir citer l'opinion d'un juge aussi autorisé que M. G. Monod, directeur de la *Revue historique*. Voici comment il s'exprime dans son *bulletin historique* (numéro de juillet-août) : « M. Maurice Vernes, dans un article intéressant de la *Revue de l'histoire des religions*, publié ensuite à part en brochure, a traité à fond une question qu'il avait déjà plusieurs fois abordée : *Quelle place faut-il faire à l'histoire des religions aux différents degrés de l'enseignement public* ? Il demande la création dans les principales facultés des lettres de trois chaires : histoire générale des religions : — judaïsme, — christianisme ; et à l'Ecole Normale, d'un cours d'histoire comparée des religions. Il veut que, dans l'enseignement secondaire, des notions précises sur le judaïsme et le christianisme prennent place dans le programme d'histoire et qu'un cours rapide d'histoire comparée des religions soit fait aux élèves de philosophie. Il désire enfin que des indications générales sur l'histoire religieuse soient mêlées aux cours d'histoire faits aux enfants des écoles primaires. Sur le premier point nous joignons nos vœux à ceux de M. Vernes. en ce sens que l'enseignement de l'histoire des religions et en particulier des religions juive et chrétienne, nous paraît un des plus dignes de figurer sur le programme des facultés des lettres, s'il se trouve des professeurs capables de s'en charger. Nous ne croyons pas indispensable que tous les grands centres universitaires soient pourvus des chaires que réclame M. Vernes, mais il serait bon qu'elles existassent dans deux ou trois centres, pour qu'un étudiant français ne fût pas obligé d'aller chercher l'instruction sur ces matières en Hollande ou en Allemagne. En ce qui touche l'enseignement secondaire, nous ne croyons pas utile de placer un cours d'histoire des religions en philosophie. Comme nous croyons déjà que l'enseigne-

ment même de la philosophie dans les lycées est une erreur, à plus forte raison refuserons-nous d'y introduire ce cours nouveau. Nous le renverrons, avec la philosophie, aux facultés. Nous ne demanderons pas non plus, par conséquent, la création d'un cours à l'Ecole Normale. Les élèves que l'histoire des religions intéressera iront l'étudier aux cours de la faculté. En ce qui concerne la place à donner à l'histoire religieuse dans l'enseignement de l'histoire générale dans les lycées et les écoles, nous sommes à peu près d'accord avec M. Vernes. Nous croyons comme lui qu'un cours bien fait doit contenir des notions sur la religion juive aussi bien que sur la religion égyptienne et doit enseigner la formation de l'Eglise chrétienne aussi bien que la Réforme; nous croyons, comme lui, que l'on peut, sans froisser aucune croyance, donner ces notions à un point de vue purement historique, sans nier ni affirmer les faits surnaturels auxquels elles se rattachent; mais nous croyons aussi que, pour le faire, il faut une discrétion, un tact, un talent même, que peu de professeurs posséderont, surtout dans les écoles primaires; nous croyons que le plus grand nombre se laisseront entraîner à exposer leurs opinions religieuses personnelles; nous croyons enfin que beaucoup de parents, en voyant que l'enseignement religieux supprimé ailleurs, subsiste dans les cours d'histoire, penseront qu'on est inspiré dans cette réforme par des sentiments hostiles à la religion. Aussi approuvons-nous le Conseil supérieur de s'être montré très réservé dans la rédaction des programmes. »

Ces réserves n'atténuent en rien l'importance d'une adhésion aussi explicite. M. Monod déclare qu'un « cours bien fait » d'histoire doit donner aux élèves des notions précises sur la religion juive et les origines du christianisme, mais qu'il y faut en même temps singulièrement de discrétion et de tact. C'est exactement notre avis. Quel est donc le moyen de parer à des difficultés très réelles tout en réalisant un progrès que réclame l'opinion du public éclairé ? C'est de donner aux maîtres des guides, destinés à leur éviter les faux pas dans la route où ils devront s'engager pour la première fois. Ces guides consisteront, pour l'enseignement primaire, dans un manuel, dans les limites duquel l'instituteur se tiendra, en attendant qu'un cours sur ce sujet puisse être donné avec compétence à l'Ecole Normale primaire de chaque département ; pour l'enseignement secondaire, on ne proposera pas une tutelle aussi rigide. C'est pourquoi on insistera de nouveau sur la nécessité d'un enseignement donné à l'Ecole Normale supérieure, dans lequel les professeurs d'histoire, et aussi ceux de philosophie (sans oublier ceux de littérature: car, en vérité, l'oubli où l'on tient au seul point de vue littéraire, la Bible, c'est-à-dire le plus classique des produits de l'Orient ancien, est chose étrange et que personne ne pourra considérer comme justifiée), puiseront des notions précises sur l'évolution religieuse de l'humanité et sur les principaux livres sacrés, — notions qu'ils introduiront, à leur place, dans l'exposition de l'histoire générale ou dans la discussion des questions philosophiques. L'utilité du cours que conteste M. Monod me semble ressortir des inconvénients qui résulteraient, comme il le montre fort bien, d'une carte blanche donnée au professeur.

Dans la *Revue internationale de l'enseignement* (numéro du 15 juin)

M. Dreyfus-Brisac reproduit *in-extenso* les conclusions de notre travail et le signale, en termes bienveillants, à l'attention de ses lecteurs. Deux organes qui ne sont pas voués uniquement aux questions d'instruction, donnent de leur côté une adhésion chaleureuse à nos propositions. M. Pillon, dans la *Critique philosophique* (supplément trimestriel, avril 1881) la défend contre certaines objections : « On oppose la liberté de conscience. On soutient que les églises et les religions ne peuvent accepter comme légitime cette prétention de l'Etat d'enseigner au dehors d'elles, avec une impartialité scientifique, l'histoire de leurs origines et de leurs transformations. Il est facile de répondre que l'histoire des religions peut être enseignée par l'Etat moderne, qu'elle doit l'être surtout dans un pays où le catholicisme est la religion dominante, précisément en vue d'inspirer aux jeunes générations la tolérance religieuse et d'assurer ainsi l'avenir à la liberté de conscience. — Ajoutons que l'histoire des religions introduite à titre de science et en dehors de tout esprit de polémique dans nos écoles de tout degré, peut certainement contribuer à affranchir, à renouveler la conscience religieuse de notre pays, d'autre part à entamer l'irréligion bornée, superficielle et frivole d'une partie de nos classes cultivées. » Ces réflexions ont reçu à leur tour la chaleureuse approbation du vénérable apôtre de la paix continentale, M. Ch. Lemonnier. A son avis l'idée « d'introduire l'histoire des religions dans toutes les parties de l'enseignement public et de lui faire sa place jusque dans les classes de l'instruction primaire » est « non point bonne seulement, mais excellente. » M. Lemonnier estime que le ministre de l'Instruction publique « pourrait, dès à présent, introduire l'histoire des religions, non point encore dans les écoles primaires, mais dans les Ecoles Normales d'instituteurs et d'institutrices. » (*Etats-Unis d'Europe*, 30 juillet 1881.)

Nous avons reproduit les considérations de M. Pillon parce qu'elles nous semblaient intéressantes, bien qu'elles sortent du cadre de cette *Revue*, qui n'a point à s'immiscer dans les questions religieuses courantes pas plus qu'à s'occuper de la direction ou de l'esprit qui prévalent dans les hautes sphères de l'administration de l'enseignement dans notre pays. Ce que nous prétendons ici, et ce que nous continuons d'affirmer, c'est qu'il n'est pas d'intelligence sérieuse d'une civilisation soit des temps anciens soit des temps modernes, sans une connaissance précise des croyances et des usages religieux. Nous avons protesté, à ce point de vue et à ce seul point de vue, contre des lacunes évidentes ; nous avons, à ce même point de vue, fait des propositions que d'autres pourront approuver ou combattre pour des motifs différents, mais que nous-même ne continuerons de défendre que par ce même et seul argument, de la place considérable occupée par la religion, à toutes les époques et en tous pays, dans l'organisme social des différents groupes humains. C'est enfin à ce même point de vue, et sans nous immiscer dans des querelles philosophiques ou religieuses, que nous continuerons d'approuver toutes les mesures de nature à réaliser le désidératum qui nous tient à cœur.

Toutefois, puisque nous avons été amené à reprendre la plume sur ce sujet, nous en profiterons pour dissiper un malentendu, sans doute imputable à un défaut de rédaction. On a pensé que, du même coup que nous demandions

l'introduction de l'histoire des religions dans les facultés de lettres, nous aboutissions à la suppression des facultés de théologie des différentes dénominations. C'est une méprise. Nous réclamons pour l'histoire indépendante, critique, des religions sa place dans la faculté des lettres parce que l'étude de l'évolution religieuse est un chapitre essentiel de l'histoire générale de l'esprit humain et que son absence constitue une grave lacune, inadmissible à la longue. Quant aux facultés de théologie, ce sont, au moins en théorie, des écoles d'application, où certains chapitres de l'histoire religieuse sont enseignés en vue de la pratique d'un ministère ecclésiastique et au point de vue du dogme des Églises particulières. Que ce dogme, dans certains endroits, à certains jours et dans la bouche de tel ou tel maître, soit assez tolérant pour se concilier avec l'application, partielle ou totale, des méthodes exactes de la science historique, cela sera fort bien, et, comme nous l'avons déclaré expressément, nous ne serons pas les derniers à y applaudir. Il n'en restera pas moins que, même dans ce cas, la destination toute spéciale des facultés de théologie, considérées comme pépinières de jeunes ecclésiastiques, continuera de justifier leur raison d'être après que l'histoire des religions aura conquis la place qui lui revient dans les facultés de lettres entre l'histoire et la philosophie.

— On sait qu'une nouvelle école d'érudition et de recherches est venue se joindre à nos écoles d'Athènes et de Rome qui ont joué un rôle si considérable dans le renouvellement des études relatives à l'antiquité classique. Le moment des études orientales est enfin venu. M. Maspero a été chargé d'organiser au Caire une troisième école, où l'égyptologie aura naturellement la première place, mais dont le cadre s'élargira, nous en sommes convaincu, à la mesure des richesses archéologiques tant de l'Egypte que des pays avoisinants. Nous nous associons entièrement aux désirs qu'expose à cet égard M. Monod. « Nous espérons, dit-il, que l'école du Caire, loin de se restreindre à l'égyptologie, deviendra une véritable école d'orientalistes qui s'occupera et de l'assyriologie et des antiquités sémitiques, et même de l'histoire et des monuments arabes et turcs. Du Caire pourront partir des explorateurs vers l'Afrique et vers l'Asie. L'école du Caire entrera en relations intimes, d'un côté avec l'école d'Athènes, dont le domaine rejoint à chaque instant les études orientales, de l'autre avec l'école de Rome avec qui elle aura un terrain commun, la Tunisie, à la fois punique et romaine. Nos trois écoles pourront avoir ainsi la plus riche et la plus féconde activité et se prêteront un mutuel appui. » (*Revue historique*, juillet-août.)

— Dans le xe volume de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* qui vient de paraître, nous signalerons les articles suivants : *Orient* (*Religions de l'extrême*) par Léon Feer, *Paganisme* par Michel Nicolas, *Paul* (*saint*) par A. Sabatier, *Péché* par J. Astié, *Peinture et iconographie chrétiennes* par Eug. Müntz, *Pentateuque* par Maurice Vernes, *Perse* par Léon Feer, *Phénicie* par Philippe Berger, *Philosophie de la religion* par Michel Nicolas, *Pierre* (*saint*) par A. Sabatier, *Prédestination* par P. Lobstein, *Presbytérien* (*système*) par P. Chaponnière, *Prophétisme* par Ch. Bruston. Ces articles se distinguent par des qualités variées, mais dans ceux qui touchent au dogme

nous devons encore signaler un regrettable mélange du point de vue propre à l'auteur et de l'histoire. Ce défaut est particulièrement sensible dans l'article *Péché* où des renseignements intéressants sont noyés dans une discussion confuse. La partie de l'article *Phénicie* qui traite de la religion, sera mise, avec profit, en regard du travail de M. Tiele que nous avons récemment publié sur ce même sujet. M. Ph. Berger y fait profiter ses lecteurs de son intime commerce avec les plus récents documents de l'épigraphie. Les études de M. A. Sabatier sur les apôtres Pierre et Paul, ces chefs des deux grands partis entre lesquels se divisa le chistianisme naissant, seront appréciées dans le *Bulletin du christianisme* (*origines*). M. Léon Feer a apporté dans ses articles de *l'Extrême Orient* et de la *Perse* sa conscience habituelle. Nous nous permettrons seulement de nous étonner de l'indulgence avec laquelle le savant écrivain rapporte un prétendu rapprochement entre un point de la doctrine de Lao-tseu sur la divinité et le vocable hébreu Yahvéh (Jéhova). Nous signalons enfin avec un plaisir tout particulier le court, mais substantiel article consacré par M. M. Nicolas au *Paganisme*. L'éminent professeur proteste énergiquement contre l'abus qu'on fait de ce terme quand on l'applique « indistinctement à toutes les religions autres que le christianisme et le judaïsme. » Cette protestation est motivée dans des termes excellents, qu'on nous saura gré de reproduire : « Cela n'avait pas le moindre inconvénient aussi longtemps qu'on n'avait pas d'idée exacte des religions des peuples non-chrétiens et qu'on croyait qu'elles étaient l'œuvre du diable pour la perte des âmes ; mais, depuis qu'on a renoncé à cette opinion et que les connaissances historiques se sont rectifiées et étendues, il ne devrait plus être permis de comprendre dans une même catégorie, et sous le terme générique de paganisme, des religions qui présentent des caractères si différents, dont les unes sont polythéistes et les autres monothéistes, celles-ci idolâtriques et celles-là absolument iconoclastes, en un mot qui n'ont entre elles rien de commun que ce qui est propre à toutes les religions sans aucune distinction, savoir le recours à une protection divine. — En réalité, continue M. Nicolas, le nom de paganisme (*religio paganorum*) ne convient qu'aux anciennes superstitions qui survécurent à la propagation du christianisme au milieu des divers peuples qui, dans l'Europe occidentale, avaient fait partie de l'empire romain. » M. Nicolas commence alors par établir, au moyen d'une série de textes incontestables, avec quelle ténacité les anciens usages religieux se maintinrent pendant plusieurs siècles à côté de la religion officielle, qui disposait cependant du pouvoir sans aucune contestation possible. « Les pouvoirs publics avaient fait en quelque sorte une obligation de la profession du christianisme, la religion nouvelle semblait solidement établie en tous lieux, que les habitants des campagnes continuaient à pratiquer les cérémonies païennes. publiquement dans les lieux écartés, et en secret, là où ils avaient à craindre la surveillance des agents de l'autorité. On en a des témoignages irrécusables » depuis le IVe jusqu'au IXe siècles. « Pour gagner au christianisme ces paiens obstinés et peu intelligents, les ordonnances des rois et les anathèmes des conciles, déclare M. Nicolas, avaient été impuissants. L'Eglise employa un procédé qui lui avait jusqu'alors réussi. Elle fit, si on peut ainsi dire, la part

du feu. La plupart des cérémonies furent tolérées ou même adoptées avec quelques légères modifications qui les rendaient propres, du moins en quelque mesure, au culte chrétien... On peut citer, parmi les cérémonies païennes christianisées, la procession qui se faisait dans l'ancien culte le 25 avril pour bénir les champs. On n'eut qu'à changer quelques mots dans les hymnes qu'on y chantait pour en faire une cérémonie chrétienne. » Le grand pèlerinage au lac du mont Hélanus est habilement transformé en une visite aux reliques de saint Hilaire de Poitiers, etc. Les sanctuaires antiques du druidisme sont remplacés par des chapelles ou des monastères, la vénération restant attachée au lieu consacré. Cette pratique ingénieuse est expressément recommandée au moine Augustin, chargé de convertir les populations de la Grande Bretagne, par le pape Grégoire le Grand, en ces termes : « Il faut conserver les temples païens et les faire passer du service des démons au service du vrai Dieu, afin que les populations païennes viennent plus facilement adorer aux lieux accoutumés. »

— Une intéressante discussion a eu lieu à l'*Académie des Sciences* morales et politiques, sur la préméditation de la Saint-Barthélemy, dans la séance du 30 juillet. Nous en empruntons le compte rendu au *Temps :*

Le massacre de la Saint-Barthélemy est-il l'explosion en quelque sorte fatale des passions politiques et du fanatisme religieux, ou bien est-ce le résultat d'un plan abominable, longuement médité et qui n'attendait que l'occasion pour se réaliser?

Au XVIIIe siècle, ce problème préoccupa vivement les historiens. Les recherches les plus minutieuses ne parvinrent pas à faire saisir la trace d'un complot visant à l'extirpation du protestantisme en France par le massacre. Lingard et Makintosch furent les premiers à le proclamer. Pourtant Brantôme, qui savait tant de choses, sans accuser positivement Catherine de préméditation, avait insinué qu'elle avait été poussée par trois ou quatre personnages depuis longtemps résolus. On sent par là qu'il désigne les Guise.

Il y a une trentaine d'années, M. Weiss découvrit des lettres du duc d'Albe, écrites durant la fameuse entrevue qui eut lieu à Bayonne en 1565. A cette entrevue assistaient Catherine de Médicis, Charles IX, le duc d'Albe, le futur bourreau des Flandres, et la reine Elisabeth d'Espagne, fille de France, envoyée par son royal époux Philippe II. Ce qui se passa, ce qui se dit à propos des protestants de France pendant l'entrevue, les lettres du terrible duc le laissent clairement apercevoir. Le ministre de Philippe II pressa vivement Catherine d'abandonner la politique de bascule qu'elle pratiquait entre les deux partis, de traiter avec la sévérité nécessaire l'hérésie, d'en finir avec cette « secte de coquins. » Catherine, les lettres l'affirment, résista à ces instances et reprocha même à Elisabeth d'être si foncièrement espagnole.

La correspondance du duc d'Albe, si précieuse qu'elle fût, nous laissait dans le doute sur les résolutions de Catherine de Médicis; elle autorisait, qui plus est, à penser que la reine mère était demeurée hostile à l'idée d'un concert entre les cours de Madrid et de Paris pour l'extinction du protestantisme. Il est vrai que le savant et judicieux Lafuente avait écrit que le bruit avait couru, après l'entrevue de Bayonne, de l'établissement d'un concert entre les

deux puissances, mais aucun document authentique n'était venu corroborer cette rumeur.

Aujourd'hui, grâce à la libéralité de M. Barthélemy Diaz, directeur des archives de Simancas, grâce à la découverte que M. François Combes, professeur d'histoire à la faculté de Bordeaux, vient de faire de deux pièces extrêmement importantes dans ces archives, nous avons des renseignements nouveaux sur ce grave problème historique.

Des deux pièces, l'une est une lettre de Francès Alava, adressée à un ministre d'État de Philippe II, datée du 4 juillet, quelques semaines après l'entrevue. Cette lettre mentionne la grande joie et l'enthousiasme que ressent la jeune reine Elisabeth *du concert établi avec sa mère. L'entreprise sera grande pour Dieu. On martellera ces gens-là. On frappera non seulement ceux qui font profession ouverte de l'hérésie, mais encore ceux qui, sans être huguenots avérés, prêtent à ceux-ci le concours de leur appui et leur influence.*

Il semble que c'est une croisade nouvelle qui vient d'être résolue.

La lettre est courte mais écrasante, dit M. Combes : impossible de ne pas apercevoir clairement sous ces termes discrets la réalité d'un plan d'extermination.

La deuxième pièce est une longue lettre de Philippe II au cardinal Pacheco, son ambassadeur à la cour de Rome. Elle est datée du 24 août 1565. Le principal intérêt qu'elle présente pour le problème en question, c'est l'insistance avec laquelle le roi, parlant de l'abolition du protestantisme, distingue la guerre, la guerre civile qui est la ruine des royaumes, d'un autre remède qui est le sien et qui doit avoir de merveilleux effets quand on voudra l'appliquer. Faisant allusion à l'entrevue de Bayonne, Philippe II affirme qu'on parvint à dissuader Catherine de Médecis de persister dans sa politique à double face. L'entente, ainsi établie, fut tenue secrète et doit rester telle, ajoute le roi, car du secret dépend la possibilité de l'application du remède. C'est pourquoi il supplie le pape de ne pas s'en ouvrir même aux rois Très Chrétiens, c'est-à-dire aux fils de Henri II.

Aux yeux de M. Combes, ces deux lettres rapprochées démontrent clairement que la résistance de Catherine aux sollicitations meurtrières du duc d'Albe tomba les derniers jours de l'entrevue de Bayonne, et que là fut créé cet odieux concert qui devait éclater sept ans plus tard, dans la funeste nuit du 24 août 1572.

M. Picot ne pense pas que ces nouveaux et précieux documents fournissent l'entière solution du problème. Il convient d'attendre la grande publication de la correspondance de Catherine, pour savoir ce qu'il faut penser de la préméditation du crime. Cependant plusieurs points sont acquis : les efforts du duc d'Albe, la résistance de Catherine, sa défaillance vers la fin de l'entrevue. Mais en quoi consistaient précisément les concessions qu'elle fit ? En paroles ? En promesses peut-être? Il y a loin de cela à la résolution et à l'acte.

M. Henri Martin appuie les observations de M. Picot. Sans doute, il paraît bien que depuis la paix de 1563 Catherine fut hostile aux protestants ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour attribuer aux paroles qu'elle aura pronon-

cées à Bayonne la portée d'un engagement constituant une abominable préméditation. Les sept années qui séparent l'entrevue de Bayonne du massacre auraient, dans le système de M. Combes, été remplies par cette préméditation, qui cadre mal avec ce que nous connaissons des habitudes oscillantes de la politique de la reine.

M. Zeller trouve aussi peu vraisemblable cette longue préparation du forfait. Les paroles dites à Bayonne avaient-elles la portée qu'on leur prêtait à Madrid et, de plus, Catherine était-elle décidée à y conformer sa conduite? Il semble bien qu'elle soit dans le forfait la grande coupable, sans qu'on puisse encore affirmer qu'elle ait si longuement médité son crime.

— M. L. Guerrier, professeur au lycée d'Orléans, a soutenu en Sorbonne, le 22 juin, les deux thèses suivantes pour l'obtention du grade de docteur ès lettres : *De Petro Damiano Ostiensi episcopo romanæque Ecclesiæ cardinali*, et *Madame Guyon, sa vie, sa doctrine et son influenee, d'après les écrits originaux et des document inédits.*

— Nous voyons avec plaisir la fondation d'une Société qui se propose d'étudier l'archéologie et l'histoire religieuse de l'ancien diocèse de Paris, sous le patronage de l'archevêque de Paris. Un comité s'est constitué au mois de juin. Le bureau se compose de M. Natalis de Wailly, membre de l'Institut, président, MM. l'abbé d'Hulst et de Champagny, vice-présidents, M. l'abbé Delarc, secrétaire, M. de Marsy, secrétaire-adjoint. Le comité a nommé, en outre, une commission de publication qui comprend, en plus du bureau, M. le comte Riant, M. Jourdain et M. l'abbé Duchesne. Parmi les noms des membres du comité nous remarquons ceux de MM. X. Marmier, de Beaucourt, Longnon, V. Fournel, Viollet, Thédenat, Héron de Villefosse, E. Frémy, An. de Barthélemy, G. Rohaut de Fleury, etc. Le comité publira, à partir de 1882, une revue trimestielle, *le Bulletin d'histoire et d'archéologie de l'ancien diocèse de Paris.* L'objet propre du bulletin est de publier des textes inédits et des études sur les hommes et les choses du diocèse de Paris avant la Révolution française. Les communications doivent être adressées à M. l'abbé Delarc, 22, rue Saint-Roch.

— La légation de France à Athènes a fait auprès du gouvernement hellénique des démarches pour la conclusion d'une convention tendant à autoriser l'École française d'Athènes à pratiquer des fouilles sur l'emplacement de l'ancienne Delphes. Le gouvernement hellénique a fait le meilleur accueil aux ouvertures de la légation de France. La convention serait basée sur les termes de celle qui a été conclue, il y a sept ans, avec l'Allemagne, pour les fouilles d'Olympie.

— Le programme des études et des discussions des Sociétés savantes pour le congrès qu'elles tiendront à la Sorbonne en 1882, a été fixé. Quinze questions sont proposées. Nous y relevons celle-ci, dont le choix nous intéresse tout particulièrement : *Faire connaître d'après des documents authentiques, l'origine, l'objet et le développement des pèlerinages antérieurs au XVIe siècle.* Nous ouvrirons avec un grand plaisir nos colonnes à toute communication rentrant dans cet ordre de recherches. On a chance en effet de saisir en plusieurs

places avec preuves à l'appui, le curieux procès par lequel le christianisme a transformé et s'est assimilé les lieux de réunion mis à la vogue par la religion antérieure.

— Notre collaborateur, M. Henri Cordier vient d'être, par arrêté du Ministre de l'instruction publique, chargé du cours d'histoire et de géographie des pays de l'extrême Orient à l'école spéciale des langues orientales vivantes. Cette chaire, qui avait été créée pour Pauthier, était restée vacante pendant plusieurs années après la mort de ce savant, qui ne l'occupa que quelques mois.

— M. Paul Pierret, conservateur au Musée Égyptien du Louvre, vient de publier un travail sur le *Décret trilingue de Canope*. Ce décret, rendu sous Ptolomée III Evergète Ier, se trouve sur une stèle découverte en 1866; une inscription hiéroglyphique de 37 lignes y est suivie d'une inscription grecque de 76 lignes, sur la tranche est gravée une version démotique de 74 lignes. Par ce décret des prêtres délégués de tous les temples de l'Egypte et réunis à Canope, déclarent consacrer le souvenir des bienfaits rendus au pays par Ptolomée et Bérénice; ils prescrivent d'augmenter les honneurs qu'on doit au roi et à la reine, d'instituer une classe de prêtres des dieux Evergètes, etc. M. Pierret nous donne dans sa nouvelle publication (Paris, Leroux, XVI et 44 p.) : 1° Une traduction suivie et synoptique des textes grec, démotique et hiéroglyphique (p. IX-XVI); une transcription et interprétation interlinéaire du texte hiéroglyphique (pag. 2-26), suivie de notes (p. 26-36); 3° une traduction suivie de ce même texte hiéroglyphique (p. 35-43). La traduction du démotique est empruntée au deuxième volume de la *Chrestomathie*. de M. Révillout.

— M. Paul Sébillot vient de publier la deuxième série de ses *Contes populaires de la haute Bretagne* (Charpentier, in-18, 344 p.) ; le volume, qui a pour sous titre : *Contes des paysans et des pêcheurs*, renferme soixante-huit contes classés en cinq chapitres. 1° Les fées des houles et de la mer; 2° les féeries et aventures merveilleuses; 3° les facéties et bon tours; 4° les diables, les sorciers et les lutins; 5° contes d'animaux et petites légendes. L'auteur nous promet dans quelques mois une troisième série consacrée aux *Contes des Marins*.

— La Société d'émulation de Cambrai met au concours pour 1882 : *Les origines du protestantisme dans le Cambrésis*.

— Un nouveau département a été créé au Musée du Louvre, ce département prendra le titre de *département des antiquités orientales* et comprendra les monuments chaldéens, assyriens, perses, phéniciens, juifs, puniques, tous les monuments des anciennes civilisations de l'Asie occidentale. Le département des antiques prendra, en conséquence, le titre de *Département des antiquités grecques et romaines*.

— On vient de mettre à la disposition de M. le comte d'Hérisson, qui avait été envoyé à Carthage pour y faire des fouilles, les quatre plus belles salles de l'ancien appartement du gouverneur de Paris, au palais du Louvre. M. d'Hérisson a mis à nu les fondations de la ville punique et de la cité romaine et découvert une quantité d'objets très curieux.

Algérie. — Les récents événements ont attiré l'attention sur les confréries religieuses dont l'Afrique musulmane offre plusieurs exemples. Nous trouvons

dans le *Temps*, du 10 septembre, de curieux renseignements sur l'une des plus importantes, celle des Beni-Snoussi.

L'origine de la confrérie remonte à un chef marocain, nommé Sidi-Abd-el-Azziz-el-Debagh, qui vivait à Fez, à la fin du XVIIe siècle.

Suivant une notice arabe sur la mission de Sidi-Abd-el Azziz, intitulée : *L'or pur et sans alliage*, ce fut le 8 redjeb 1125 (juillet 1713) que Dieu daigna se révéler à Abd-el-Azziz et lui accorder le don de *tassarouf* qui permet aux saints de disposer de toutes les forces de la création et d'en changer à leur volonté l'ordre établi et la marche régulière. Cette notice a été traduite en partie par M. Colas, interprète militaire, qui, il y deux ou trois ans, a fourni au gouvernement un travail remarquable sur les Beni-Snoussi, — travail qu'on a bien voulu me communiquer et auquel j'emprunte, en partie, les informations qui vont suivre.

La direction de la secte échappa complètement à la postérité du fondateur et finit par revenir à un de ses disciples, Si-Ahmed-ben-Idris, qui donna à la confrérie un développement extrême. Il enseigna à la Mecque pendant de longues années (de 1797 à 1833). A sa mort, la confrérie se scinda en deux sectes opposées, entre lesquelles existe encore aujourd'hui une haine violente. Ce fut une question de personnes qui les divisa. Le plus grand nombre des disciples reconnut comme chef, Mohamed-ben-Snoussi. C'est ce dernier qui a donné à la confrérie une extension extraordinaire, et posé les fondements d'un pouvoir redoutable.

Né dans la province d'Oran, au sud-ouest de Tlemcen (vers 1792), Mohamed-ben-Snoussi étudia à Mostaganem, et, vers 1812, émigra au Maroc. Là, il s'acquit le respect du sultan Mouley-Soleiman. De Fez, il partit pour la Mecque, s'arrêtant au Djebel-Amour, où, suivant la légende, il affirma sa mission par des miracles, ce que les Arabes appellent « faire sa preuve » (*Berhan*).

C'est, dit-on, en se rendant à la Mecque et en voyant le misérable état de la Tripolitaine et l'abandon dans lequel se trouvaient les Zaouias de la Cyrénaïque, qu'il conçut le dessein de son établissement au Djebel-el-Akhdar, à environ vingt kilomètres est de Benghazi.

A la fin de sa vie, Ben-Snoussi avait droit d'être fier de son œuvre. Lui, l'homme de plume, simple *taleb*, il avait presque fondé un empire. Des Zaouias qui le reconnaissaient comme chef s'étaient élevées comme par enchantement à la Mecque, à Taïf, à Médine, à Yambo, dans plusieurs localités de l'Égypte. Le Djebel-Akhdar en était couvert, ainsi que le reste de la régence de Tripoli. D'autres avaient été installées comme des postes avancés à Ghadamès et à Rhât. Bref, Ben-Snoussi était, en fait, le maître réel et absolu du littoral de la Méditerranée, d'Alexandrie à Gabès.

La Tripolitaine lui obéissait, et, au-delà du désert, du côté du sud, ses adeptes commençaient à son profit la conquête pacifique des royaumes nègres. Il résolut alors de transporter sa résidence et le siège de son autorité dans une localité éloignée où il fût, en cas de guerre, à l'abri de toute agression, soit de la part des Turcs, soit de la part des Égyptiens.

Il alla fonder alors un nouvel établissement dans l'oasis de Djerboub, au sud-ouest et à deux journées de marche de l'oasis Syouah. La ceinture de désert qui entoure ce misérable pays lui sembla une barrière excellente contre toute entreprise venant de l'extérieur.

L'éloignement et l'isolement devaient encore augmenter la vénération dont il était l'objet. En outre, à Djerboub, il se trouvait beaucoup plus près du Soudan oriental, et notamment du Ouadaï, où sa doctrine commençait à se répandre, et qui est devenu pour son successeur une source abondante de revenus et une véritable pépinière d'esclaves. Il mourut en 1859, à Djerboub.

Son pouvoir est revenu à un de ses fils, Si-El-Madhi, qui compte aujourd'hui trente-cinq ans environ.

Au fond, la doctrine des Snoussi ne constitue pas une réforme de l'islam. En apparence, elle n'est, comme la confrérie des Djillali, qu'une branche de ce soufisme musulman dont j'ai précédemment donné l'explication. En réalité, elle n'a d'autre fondement que la haine du chrétien et la guerre à outrance contre l'envahissement de la civilisation européenne dans les contrées que le chef religieux des Beni-Snoussi considère comme son fief et son domaine.

Extérieurement, les Snoussi se distinguent de la confrérie des Djillali et des autres par la posture singulière qu'ils prennent pour prier. Tandis que les musulmans du rite *malékite* prient les bras collés au corps et étendus de tout leur long, les Snoussi gardent les bras croisés sur la poitrine et le poignet de la main gauche pris entre le pouce et l'index de la main droite.

Allemagne. — M. Schliemann doit publier prochainement à la librairie Brockhaus un ouvrage, orné de gravures, sur les fouilles qu'il a entreprises à Orchomène dans l'automne de 1880.

— Le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* qui se publie sous les auspices de l'Académie des sciences de Vienne et qui comprenait déjà Sulpice Sévère édité par Halm (vol. I), l'*Octavius* de Minucius Felix et le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus par le même savant (vol. II), saint Cyprien par Hartel (vol. III), et Arnobe par Reifferscheid (vol. IV), vient de s'enrichir d'un nouveau volume (vol. VII), *Victoris episcopi Vitensis*, Historia persecutionis Africæ provinciæ, recensuit Michæl *Petschenig*. Accedit incerti auctoris Passio septem monachorum et notitia quæ vocatur. Comme tous les autres volumes de la collection, cette édition de Victor de Vite est une édition accompagnée d'un apparat critique aussi complet qu'il a été possible.

— Les études orientales ont fait une perte sensible dans la personne de Théodore Benfey, né en 1809. Parmi ses nombreux ouvrages nous citerons *Die Monatsnamen einigen alten Vœlker* (1836) ; *Die Persischen Keilinschriften* (1847); une édition du *Sama Veda* (1848); des *Beitræge zur Erklærung der Zends* (1853) ; une traduction du *Pantchatantra* avec notes et l'article *Inde* dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber.

— On se prépare déjà en Allemagne à célébrer dignement le quatrième centenaire de la naissance de Luther (10 novembre 1883). M. Kœstlin, de Halle, travaille à une édition populaire de la biographie du grand réformateur ; M. Kolde, d'Erlangen, achève une nouvelle biographie de Luther, d'après sa

correspondance manuscrite, qu'il a étudiée pendant ces dernières années dans les bibliothèques d'Allemagne, de Belgique et de Suisse ; enfin, un comité de savants, dirigé par M. Knaake, et soutenu des subsides du roi de Prusse, a entrepris la publication d'une édition complète des œuvres de Luther (y compris même ses petits traités et ses lettres).

Angleterre. — La Grande-Bretagne a fait une grande perte dans la personne de Arthur Penrhyn Stanley, doyen de l'abbaye de Westminster. Parmi ses ouvrages on cite : *Stories and Essays on the apostolical age* (1846), *Sinaï and Palestine* (1855), *Lectures on the history of the jewish churches* (1863-1869), *Lectures on the history of eastern Churches* (1869), *The Athanasian Credo* (1871). Un des premiers parmi ses concitoyens, M. Stanley s'était mis au courant des résultats de l'exégèse allemande relativement aux livres de la Bible, à l'histoire du judaïsme ancien et des origines du christianisme. Il ne se borna pas à les traduire dans ses ouvrages sous une forme accessible à ses compatriotes, mais il mit l'influence considérable que lui valaient ses fonctions, son caractère, ses relations avec la famille royale, au service de la propagation de vues sur le christianisme plus larges que celles qui prévalaient jusqu'alors dans l'Église officielle. Il n'a pas peu contribué à préparer ainsi le terrain à la discussion absolument indépendante et scientifique de ces mêmes questions; par là il a rendu à la science de la critique religieuse un signalé service, dont la mémoire ne sera pas perdue de sitôt.

Espagne. — Le congrès international des américanistes qui s'est réuni à Bruxelles au mois de septembre 1879, a décidé que la 4e session aurait lieu en Espagne. Cette session se tiendra à Madrid du 25 au 28 septembre prochain. Elle est placée sous le haut protectorat du roi don Alphonse XII et sous le patronage de la municipalité de Madrid. Le comité d'organisation a fait de grands efforts en vue du succès du congrès de Madrid. Les collections de documents inédits conservés aux archives de l'Inde et nouvellement classés, seront accessibles aux membres du congrès. Une exposition d'objets archéologiques et ethnologiques et d'antiquités américaines, tirés des musées castillans, présentera un champ d'études comme nulle autre nation ne saurait en fournir. Les nombreux éléments de travaux historiques et géographiques recueillis au nouveau monde par les Espagnols du xve siècle et trop longtemps oubliés, ont été dépouillés à nouveau par ordre du gouvernement et offriront aux investigations des savants une occasion unique d'étendre leurs connaissances sur l'époque précolombienne de l'Amérique. Parmi les principales questions mises à l'ordre du jour il en est peu qui ne touchent en quelque mesure à l'histoire religieuse; mais nous citerons tout particulièrement les suivantes: Comparaison des trois royaumes de Cuzco, de Trujillo et de Quito qui formaient l'empire des Incas au moment de la conquête. Différence que présentaient *leur religion*, leur législation, leur langage, leur architecture, leurs mœurs, etc. — Archéologie préhistorique américaine. Valeur religieuse et emblématique des divers types d'idoles, de statuettes et de figures que l'on trouve dans les tombes péruviennes, classement des *conopas* par types. — Etats des *usnus*, *xayhuas*, *sayanas* et autres monuments analogues de l'ancien Pérou, contenant des figures, des signes ou des inscriptions. — Des investigations archéologiques qui se sont pra-

tiquées de nos jours dans l'île de Cuba et du type de quelques-unes des idoles qui y ont été trouvées, peut-on déduire que celles-ci ont appartenu à d'autres habitants que ceux que connut Colomb à son arrivée?

Scisse. — Parmi les facteurs qui ont contribué à redresser les idées qui avaient cours au XVIIIe siècle sur l'origine et la valeur des différentes religions, M. Littré en a signalé deux, la philosophie positive et la critique protestante. « La philosophie positive, dit-il en propres termes, par l'organe de M. Comte, est la première qui ait réagi vigoureusement contre les doctrines révolutionnaires et antihistoriques relatives au domaine religieux de l'humanité. Tout à fait indépendamment, mais dans le même sens, la critique protestante a rendu leur véritable caractère au judaïsme et au christianisme, et justement parce qu'elle s'est tenue en dehors de la conception surnaturelle, elle leur a restitué leur grandeur et leur influence irremplaçable, comme partie de l'évolution des sociétés. » Toutefois les facultés de théologie protestante, organes autorisés de la critique religieuse, ont eu beaucoup de peine à comprendre que, après avoir ramené le judaïsme et le christianisme à leurs éléments naturels, il était nécessaire de les mettre à leur rang dans l'ensemble du développement religieux des sociétés anciennes et que, sans leur ôter la place d'honneur, ils ne devaient plus désormais se présenter à l'état isolé, mais accompagnés d'un exposé sérieux et approfondi des religions qu'ils ont côtoyées ou remplacées, et qui continuent de se partager avec eux les hommages du monde contemporain. Parmi ceux qui ont essayé de rompre avec cette routine nous devons citer particulièrement M. Aug. Bouvier, professeur de théologie à l'Université de Genève. Dès 1868, ce savant entreprenait de donner à ses élèves un cours sur l'histoire des religions, dont il publie aujourd'hui les deux leçons initiale et terminale (*Les Religions : 1° Les religions et la société ; 2° Les religions et la religion.* Paris, 1880). « Les deux discours publiés dans ce fascicule, dit M. Bouvier, sont la leçon d'ouverture et la leçon de clôture d'un cours sur l'histoire des religions, fait dans la faculté de théologie de l'Académie de Genève durant l'année 1868-1869 et introduit alors *pour la première fois* dans les programmes de cette Académie, quatre ans avant que la loi qui l'a transformée en université ait doté la faculté des lettres d'une chaire spéciale pour cet important enseignement. » Le savant et sympathique professeur exprime la pensée que cette publication ne semblera pas dépourvue de tout à-propos au moment où l'histoire des religions vient d'obtenir en France à la fois une chaire au Collège de France et un organe régulier dans la *Revue de l'histoire des Religions*. Il ne se trompe pas. Ceux qui liront cette brochure y reconnaîtront une sérieuse étude des religions étrangères et un vif désir d'impartialité. Peut-être, dans le tableau comparatif qu'il dresse du rôle des différentes religions au point de vue social, M. Bouvier a-t-il le tort de juger le christianisme *tel qu'il voudrait qu'il fût* tandis qu'il prend les autres religions *telles qu'elles ont été*. Dans la seconde leçon, nous relevons entre autres les déclarations suivantes, dignes de toute approbation : « Sortons définitivement des sentiers frayés par la plupart des Églises et suivis par une apologétique mal renseignée ou maladroite... Convaincus par l'examen des faits comme par le bon sens que ce vaste assemblage de divinités, de mythes, de symboles,

de cultes et de pratiques n'est pas un chaos, un pêle-mêle confus et fortuit, mais bien plutôt un organisme magnifique, comme toutes les grandes œuvres de l'humanité, nous y cherchons un ordre, des rapports, des harmonies, une marche régulière à travers les siècles, et nous y distinguons une évolution qui recommence sur un point, lorsqu'elle s'est achevée sur un autre, un progrès continu enfin. »

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

J. Lippert, Die Religionen der Europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Rœmer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge. Berlin, Th. Hofmann, 1881 (xvi, 496 p. 8). 8 m.

E. G. Steude, Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und einer Versuch seiner Lösung. Leipzig, J. Naumann, 1881 (107 p. 8). 2 m.

E. Gilbert, Essai historique sur les talismans dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes. Paris, Savy, 1881 (89 p. 8).

C. P. Caspari. Historisk-Kritiske Afhandlinger over en Del wirkelige og formentlige orientalske Daabsbekjendelser. Kristiania. P. T. Malking. 1881 (758 p. 8). 5 kr.

G. W. Cox, An Introduction to the science of comparative mythology and folklore. London, 8. 11 fr. 25

G. Massey, A book of the beginnings, containing an attempt to recover and reconstitute the lost origin of the mythes and mysteries, types and symbols, religion and language. London. 2 vol. 8. 45 fr.

W. Decke und C. Pauli, Etruskische Forschungen und Studien. Heft I. Stuttgart, 8. 6 fr. 25

E. Lehmann, Die Götterdämmerung in der Nordischen Mythologie. Kœnigsberg, 8. 1 fr.

E. Sell, The faith of Islam. London, 8. 8 fr. 25

JUDAISME.

L. Stein, Die Willensfreiheit und ibr Verhältniss zur göttlichen Prœscienz und Providenz bei den judischen Philosophen des Mittelalters. Th. I (vii, 56 p. 8).

C. J. Black, The proselytes of Israel : being a short historical survey of the Turanian tribes in their western migrations. With notes and appendices. 2e éd. London. W. H. Allen, 1881 (358 p. 8). 6 s.

M. D. Conway, The wandering Jew. London, Chatto, 1881. (290 p. 8).

P. E. Lucius, Der Essenismus in seinen Verhältniss zum Judenthum, Ein kritische Untersuchung. Strasbourg, Schmidt, 1881 (132 p. 8). 3 m.

A Wunche, Der Midrasch Bereschith rabba ins Deutsch uebertragen. Leipzig, 8. 16 fr. 25

F. Delitszch, Wo lag das Paradies? Ein biblisch-assyriologische Studie. Leipzig, 8. 25 m.

Fac-simile of the Codex Alexandrinus. Old testament. vol I. Genesis. London. (Publication du British Museum.)

CHRISTIANISME.

Th. Keim, Rom und das Christenthum, Eine darstellung des Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Glauben im röm. Reiche während der beiden ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. Aus Th. Keim's handschriftl. Nachlass hrsg. v. H. Ziegler. Berlin, G. Reimer, 1881 (xxxvi, 667 p. 8). 10 m.

E. Scholl, Die Lehre d. heil. Basilius v. der Gnade. Freiburg im Br. Herder, 1881 (viii, 235 p. 8). 3 m. 20

B. Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au iiie siècle : 220-249. Paris, Didier, 1881. (vi, 534 p. 8) 7 fr. 50

L. Guerrier, Madame Guyon, sa vie, sa doctrine, et son influence, d'après les écrits originaux et les documents inédits. Orléans, Herluison, 1881 (521 p. 8).

G. Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und organisation. 12 Thesen, Breslau, Köhler, 1881 (33 p. 8). 0 m. 60

L. Rummler, Die aristidis philosophi atheniensis duobus sermonibus apologeticis. Programm. Posen, 1881.

F. A. von Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart, Cotta, 1881.

J. Strickler, Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521-1532. Zürich, Meyer und Zeller, 1881. (736 p. 8). 20 m.

J. Martorelli, Le catacombe di Roma. Vercelli, Guidetti Francesco, 1881. (153 p. 8). 1 l. 50

L. Sciout, Histoire de la constitution civile du clergé : 1790-1801. L'Eglise sous la Terreur et le Directoire. Paris, Firmin Didot, 1881 (854 p. 8).

J. Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I. Quellenmæssig dargestellt. Bonn, Cohen und Sohn. 1881 (xii, 873 p. 8). 15 m.

C. H. Foeste, Die reception Pseudo-Isidors unter Nicolaus I und Hadrian II. Ein beitrag zur Geschichte der falschen Decretalen. Leipzig, Böhme, 1881 (39 p. 8). 0 m. 75

B. F. Westcott, The canon of the New Testament. A general survey of the history of the N. T. 5e ed. London, Macmillan, 1881 (lvi, 593 p. 8) 10 s. 6 d.

F. Roquain, La papauté au moyen âge : Nicolas Ier, Grégoire VII, Innocent VII, Boniface VIII; études sur le pouvoir pontifical. Paris, Didier, 1881. (xii, 393 p. 8).

G. Volkmar, Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit nach den Schriftzeugen des I Jahrhunderts. I lieferung. Zürich, Schmidt, 1881. (132 p. 8). 3 m.

H. Dalton, Johannes a Lasco. Beitrag zur Reformationsgeschichte Polens,

Deutschlands und Englands. Gotha, Perthes, 1881 (XXVII, 577 p. 8). 11 m.

F. Sciarelli, Da Vescovi a papi, ovvero la chiesa cristiana primitiva in Roma ed i principii fondamentali della potenza papale. Firenze, tip. Claudiana, 1881, (269 p. 16). 1 l. 50

G. Bonet-Maury, Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais. Paris, Fischbacher, 1881 (300 p. 8).

M. M. Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles. T. Ier. Madrid. 1880. 8. 12 fr.

INDE ET PERSE.

T. W. Rhys Davids, Buddhist Suttas, translated from the Pali (Sacred books of the East vol. II) London, Froude, 1881 (368 p. 8). 10 s. 6 d.

A. Lillie, Buddha and early Buddhism. London, Trübner, 1881 (266 p. 8). 7 s. 6 d.

John Davies, Hindu philosophy. The sankhya Karika of Iswara Krishna, an exposition of the system of Kapila. London. 8

Rajendralala Mitra, The Vayu Purana, a system of hindu mythology an tradition, vol. II, fasc. 1. Calcutta, 8. 2 fr. 50

GRÈCE ET ITALIE.

A. Claus, De Dianæ antiquissima apud Græcos natura. Breslau, Kœhler. 1880 (105 p. 8). 1 m. 50

H. Brendicke, Generalogien sæmmtlicher griechischer Gœtter und Heroen in-18 Uebersichtstafeln mit Erklærungen. Cœthen, in-4. 3 fr.

A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, vol. III. Paris, Leroux, in-8. 10 fr.

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ESQUISSE SOMMAIRE

DE LA

MYTHOLOGIE SLAVE [1]

État actuel des études de mythologie slave et leur difficulté. — I. Le Dieu suprême et le prétendu dualisme slave. — II. Divinités secondaires. — III. Les Dieux des Slaves baltiques. — IV. Divinités subalternes. — V. Le culte et les croyances. — VI. Bibliographie.

Les peuples slaves actuellement existants sont les Russes, comprenant les Russes blancs et les Petits-Russiens, les Polonais, les Tchèques, les Slovaques de Hongrie, les Wendes de Lusace, dernier débris des Slaves de l'Elbe ou Polabes qui ont disparu pour faire place aux Allemands de Prusse, les Serbo-Croates, les Slovènes et les Bulgares. Les Lithuaniens, parents très rapprochés des Slaves, ont cependant une individualité bien marquée et ne figurent pas en général dans les ouvrages uniquement consacrés à la race slave.

On divisait autrefois cette race en deux branches principales : les Slaves occidentaux (Tchèques, Slovaques, Polonais, Wendes),

[1]) Ce travail, sous sa première forme, a été destiné à l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. L'auteur, en le complétant et en le remaniant pour la *Revue*, s'est surtout appliqué à dégager dans un résumé clair et succinct ce que l'on sait de certain sur la mythologie slave. Il a soigneusement proscrit les hypothèses et s'est attaché aux textes positifs.

les Slaves orientaux (Russes, Serbo-Croates, Slovènes, Bulgares); mais cette division, imaginée au début de notre siècle par Dobrovsky [1], est purement factice; elle ne répond pas à des phénomènes organiques et ne saurait être admise en ce qui concerne la mythologie. Elle constate un fait postérieur au christianisme, la divergence qui s'est produite entre les peuples catholiques ou occidentaux et les peuples orthodoxes ou orientaux. Cette différence s'est établie du IXe au XIe siècle. La division de Dobrovsky fût-elle exacte, on n'aurait pas ici à en tenir aucun compte.

D'autre part, on a été trop volontiers tenté de ramener à une unité absolue des populations dispersées sur d'immenses espaces, de la Baltique à la mer Noire, du Danube au Volga. Les croyances et les rites des Slaves de Lusace ou de Serbie ne sauraient sans imprudence, à défaut de documents positifs, être identifiés avec ceux des Slaves de Novgorod ou de Kiev. Ce qui est vrai de la Russie ne l'est pas *ipso facto* de la Bohême ou de la Croatie. La plupart des mythographes slaves se sont, par suite d'un défaut de critique ou d'un patriotisme exagéré, trop pressés d'établir des rapprochements ou d'édifier des synthèses que rien ne justifie [2]. Mieux vaut procéder modestement par analyse et se contenter de signaler les éléments mythiques les plus certains, en indiquant avec précision les peuples ou les pays auxquels ils se rattachent, sans prétendre tirer de conclusion générale pour des peuples ou des pays fort éloignés les uns des autres, sans essayer de rattacher les divinités, les rites ou les superstitions populaires à telle ou telle théorie mythologique.

Si humble qu'elle soit, cette tâche est encore fort délicate. Un mythographe fort distingué, M. Erben [3], écrivait en 1870 l'article

[1]) L'abbé Dobrovsky, né en 1753 en Hongrie, mort en 1829 à Brunn, est considéré comme l'un des principaux rénovateurs de la philologie slave. Sa grammaire de la langue slavonne *Institutiones linguæ slavica dialecti veteris*, a été longtemps classique.

[2]) Voici pris au hasard un exemple de ces généralisations imprudentes. On lit dans l'Encylopédie russe de M. Berezine : STRIBOG, Dieu des vents chez les Slaves païens. Or, Stribog n'est mentionné que dans les textes russes et nulle part ailleurs.

[3]) *Naucny Slovnik*, t. VIII, art. *Slovane*. Erben (Charles-Iaromir), né en 1811 à Miletin en Bohême, mort en 1870, a rédigé toute la partie mythologique

Mythologie slave, pour l'encyclopédie tchèque publiée à Prague par les soins de M. Rieger. Il s'exprimait ainsi : « La mythologie slave est l'une des branches les plus difficiles de le slavistique; on a beaucoup écrit sur elle, mais, sauf quelques bons articles sur les points isolés, on attend toujours un travail d'ensemble définitif. » Quelques années plus tard, l'auteur d'un livre important sur les origines slaves, M. Krek, professeur à l'université de Gratz, écrivait : « En ce qui concerne la mythologie slave, les résultats positifs obtenus jusqu'ici ne sont nullement en rapport avec le travail dépensé. Personne ne se rend mieux compte de cet état de choses que celui qui entreprend de jeter par-dessus le bord tout ce qui ne lui paraît pas rigoureusement d'accord avec les matériaux primitifs, tout ce qui appartient au chaos des hypothèses contradictoires, basées le plus souvent sur l'arbitraire ou sur l'*a priori*[1]. » Ces paroles sont malheureusement encore vraies aujourd'hui [2].

de l'Encyclopédie tchèque. Il méditait une grande mythologie slave dont sa mort prématurée a empêché l'achèvement. Ses articles, soit dans cette encyclopédie, soit dans la *Revue du Musée* de Prague, sont en général bien faits et utiles à consulter.

[1]) *Archiv für Slavische Philologie*, ann. 1876, p. 134.

[2]) On trouve la même opinion exprimée à la fin de l'article *Mythologie* dans la grande Encyclopédie russe publiée à Petersbourg en 16 volumes in-8, par M. Berezine. (*Rousky Entscklopeditchesky Slovar,* 1873-1879.) Cet article, consacré à la mythologie en général, se termine par cette mention un peu sèche: « La mythologie slave attend encore une élaboration scientifique. » A ce propos il est assez curieux d'observer la façon dont la mythologie slave est traitée chez ceux des peuples slaves qui possèdent une encyclopédie. L'Encyclopédie russe de M. Berezine lui consacre (à l'article *Slaves*) une page en tout! C'est peu si l'on songe que le plus vaste répertoire concernant la matière, le livre de feu Afanasiev (voir plus bas la *Bibliographie*) ne comprend pas moins de deux mille pages in-8. L'Encyclopédie polonaise d'Orgelbrand publiée à Varsovie (6 vol. in-8, année 1877 et suivantes) donne à l'article *Slaves* deux pages dépourvues de toute critique et dans lesquelles les travaux d'Erben ne sont pas même mentionnés. Enfin dans l'Encyclopédie tchèque l'article d'Erben, le meilleur de tous les résumés, comprend 3 pages (gr. in-8 à deux colonnes); il n'est pas d'ailleurs exempt d'erreurs: l'auteur a pris au sérieux des documents apocryphes et ne s'est pas assez mis en garde contre les généralisations prématurées.

I

Comme toutes les religions ariennes, la mythologie slave repose sur le culte des phénomènes et des forces de la nature, de l'été et de l'hiver, du jour et de la nuit, de la vie et de la mort. Les dieux supérieurs sont assez nombreux; plusieurs peuvent être déterminés avec précision; d'autres sont encore douteux; on n'est pas d'accord sur la manière de lire leurs noms, moins encore sur leurs attributs. Nous ne pouvons dans cette esquisse sommaire nous occuper que des premiers. Les Slaves païens ne nous ont pas laissé de documents écrits ; ils n'ont pas eu de César comme la Gaule, ou de Tacite comme la Germanie. Tout ce qu'on sait de leur mythologie est dû à des indigènes chrétiens ou à des étrangers qui, naturellement, ont dû obéir à certains préjugés ; ils ne nous ont légué que des informations fragmentaires. Les usages et les chants populaires ont naturellement été plus ou moins altérés sous l'influence du christianisme.

Deux historiens étrangers, le byzantin Procope au VIIe siècle, l'allemand Helmold au XIIe, affirment nettement que les Slaves adoraient un dieu supérieur du ciel : « Ils admettent l'existence d'un dieu unique, producteur du tonnerre, maître de tout, » dit Procope [1]. Le même historien fait remarquer qu'ils ne connaissaient pas le destin (Εἱμαρμένη). Ce détail est confirmé par tout ce que nous savons de mythologie slave. Le témoignage de Procope paraît s'appliquer aux Slaves de la Russie actuelle. Helmold dit des Slaves de l'Elbe (Polabes) : « Parmi les nombreuses divinités auxquelles ils attribuent les champs, les forêts, les tristesses et les plaisirs, ils n'hésitent pas à reconnaître (*non diffitentur*) un dieu qui réside dans le ciel et commande aux autres. Ce dieu tout-puissant ne s'occupe que des choses célestes. Les autres ont reçu de lui des fonctions spéciales; ils sont originaires de son sang; chacun d'entre eux est

[1]) *De Bello goth.*, III, 14.

d'autant plus élevé qu'il est plus proche de ce dieu des dieux[1]. »

Il n'est pas aisé de déterminer dans quelles mesures les deux écrivains grec et allemand se sont laissé influencer par les idées chrétiennes ou païennes qu'ils devaient à leur éducation. Les dieux slaves tels que nous les connaissons sont absolument étrangers à l'anthropomorphisme grec. Ils n'ont, sauf les exceptions qui seront notées plus loin[2], ni famille, ni généalogie.

Quel était le nom de la divinité suprême? Dans toutes les langues slaves le nom de Dieu est *Bog* (primitivement *bogŭ*). M. Miklosich explique ainsi ce mot : « *Bogŭ*, dit-il, est identique avec le sanscrit *bhaga*, maître, proprement répartiteur. C'est là une épithète de Dieu et le nom propre d'un dieu védique : ancien persan *baga*, ancien bactrien *bagha*, Dieu; l'ancien indien *bhaga*, signifie aussi bien-être, bonheur. Il n'est pas facile de déterminer si c'est le premier ou le deuxième sens qui a servi de point de départ au mot slave; les mots *bogatŭ*, riche, et *ubogŭ*, pauvre, peuvent être cités à l'appui du deuxième sens. Comparez la locution slovène : *zlega boga vziva*, *male se habet* (mot à mot : il jouit d'un mauvais *bog*). Tandis que l'allemand *gott* et le lithuanien *devas* n'ont que le sens théologique, le slave *bog* a aussi dans les dérivés le sens de bien qui nous explique les mots suivants : *bogatŭ*, riche en bien, *ubogŭ*, qui n'a pas de bien, pauvre. A ce sens se rattachent en petit-russien *zbozje* (*frumentum*) et en wende de Lusace *zbozo* (*fortuna*, *pecus*)[3]. » M. Erben, dans l'article que nous avons déjà cité, indique comme pouvant représenter le nom slave de cette divinité supérieure le mot tchèque *Sveboh*, ou *Svojboh*, qui veut dire celui qui est Dieu par lui-même. Il faudrait savoir si ce mot, d'ailleurs peu usité[4], ne représente pas tout simplement une idée chrétienne. On a également cité le mot slovaque *praboh*, le dieu antérieur. Mais aucun document, aucune tradition purement slave ne nous atteste, que

[1]) *Chronic. Slavor.*, I, 84.
[2]) Svarog, Dajbog, Svarojitch.
[3]) Miklosich, *Die christliche terminologie der Slawischen sprachen*, p. 35.
[4]) En ce qui me concerne je ne l'ai jamais rencontré.

je sache, d'une façon positive, cette croyance dans l'existence d'un dieu suprême dont tous les autres dériveraient.

On a longtemps cru trouver à côté de ce dieu suprême, fort douteux, une sorte de dualisme analogue à celui du parsisme. On s'appuyait sur un témoignage d'Helmold relatif aux Slaves baltiques (XIIe siècle) : « Les Slaves, dit-il, ont une étrange coutume. Dans leurs festins ils font circuler une coupe sur laquelle ils prononcent des paroles, je ne dirai pas de consécration, mais d'exécration, au nom de leurs dieux, à savoir du bon et du méchant; ils professent que toute bonne fortune vient du dieu bon, toute mauvaise du méchant; aussi en leur langue appellent-ils le mauvais dieu *Zcerneboh* [1]. » *Zcerneboh* (Tcherny Bog) veut dire le dieu noir. Il faut remarquer d'abord que ce passage, en le supposant rigoureusement exact, s'applique uniquement aux Slaves baltiques, et qu'on n'a aucune raison de l'appliquer à ceux de la Russie ou des contrées danubiennes.

De l'existence d'un dieu noir on a conclu par induction à celle d'un dieu blanc. Cette hypothèse semblait confirmée par une glose tchèque d'un ancien vocabulaire latin du moyen âge, la *Mater verborum :* « *Belboh* [2] *ydolum Baal.* » Malheureusement il a été récemment démontré que les gloses mythologiques de la *Mater Verborum* sont apocryphes [3]. Le dualisme slave du

[1]) *Chronic. Slavor.*, I, 52.

[2]) C'est-à-dire Biely Bog, le dieu blanc.

[3]) Les gloses tchèques de la *Mater Verborum* ont été jusqu'ici citées comme un document authentique et incontestable par toutes les personnes qui se sont occupées de mythologie slave. M. Krek dans son *Introduction critique* les met encore à contribution et déclare qu'il ne peut se décider à les considérer comme une imposture. (*Einleitung*, p. 110 note 1.) Il faut pourtant bien s'y résigner. Un érudit distingué, M. Patera, a publié en 1877 dans la Revue du Musée de Prague trois articles (en tchèque) qui ne laissent aucun doute à ce sujet. Au début de ce siècle, lors de la renaissance de la littérature et de la nationalité tchèques il s'est produit en Bohême un certain nombre de publications apocryphes inspirées par une forme de patriotisme assez bizarre. Il s'agissait pour le ou les faussaires d'accroître ou de vieillir les antiquités de leur nation, de faire accroire qu'elle avait conservé de l'époque païenne des traditions qui s'étaient complètement effacées ou qui peut-être n'ont jamais existé.

La Bibliothèque du Musée de Prague possède un ms. de la *Mater Verborum*, sorte de dictionnaire latin compilé par Salomon III, évêque de Constance, qui paraît dater du XIIIe siècle. Il est accompagné de gloses allemandes et tchèques. Une partie de ces gloses sont authentiques ; les autres ont été ou falsifiées, ou fabriquées de toutes pièces au début du XIXe siècle. M. Patera donne un catalogue

dieu noir et du dieu blanc doit être considéré comme une invention moderne et rejeté par la critique. Le dualisme tel qu'on peut le constater dans l'ensemble de la mythologie slave, représente tout simplement la lutte des ténèbres et de la lumière qui

critique des gloses authentiques et des gloses apocryphes. Parmi les premières figure un seul vocable mythologique. *Poludnice* «driades, deæ sylvarum.» En effet la poludnice (démon du midi) est encore aujourd'hui vivante dans les traditions populaires; elle était par conséquent connue au moyen âge. En revanche toutes les autres gloses mythologiques sont fausses. Je les donnerai ici dans l'ordre alphabétique afin de mettre une fois pour toutes le lecteur en garde contre les citations tirées de la *Mater Verborum* qui jouent un rôle important dans *tous* les ouvrages concernant la mythologie slave.

Belboh (le dieu blanc), beel, baal, ydolum.

Besy (les démons), demonibus.

Das (le diable), genius.

Devana letnicina i perunova dci (Dievana fille de Letna et de Peroun). Diana Latone et Jovis filia.

Cette glose est une des plus audacieuses. Elle tendait à introduire dans le mythe slave une divinité analogue à Diane fille d'une déesse Letna évidemment identique à Latone et du dieu Peroun qui se trouvait ainsi identifié à Jupiter. Or, la religion slave n'offre jusqu'ici aucune trace d'anthropomorphisme; il n'est jamais question des amours des dieux, moins encore de leurs mariages; on voit toute la gravité de la supercherie.

Lada, Venus, dea libidinis, cytherea.

Liutice (La Furieuse), furia, dea infernalis.

Perun (Peroun), Jupiter.

Perunova, Jovis sororem. (Les dieux slaves n'ont pas plus de sœurs que d'épouses.)

Prije (agréable) Aphrodis grece, latine Venus.

Radihost, vnuk krtov. (Radihost petit fils de Krt, c'est-à-dire sans doute du démon). Mercurius a mercibus et dictus. Cette glose avait pour but, 1° de faire croire au culte de Radhost en Bohême. 2° de prêter à ce dieu imaginaire une analogie jusqu'alors inconnue avec une divinité latine.

Svatovit, Ares, bellum. Il y avait primitivement dans le manuscrit: Ares bellum nuncupatur. C'est avec *nuncupatur* que le faussaire a fabriqué Svatovit. Dans deux autres endroits il a traduit Mars et Mavors par Svatovit.

Sytivrat, Saturnus. Le mot Sytivrat est fabriqué de façon à prêter matière à des interprétations diverses. Jacob Grimm s'y est laissé prendre dans sa mythologie allemande.

Stracec sytivratov syn (Stracec fils de Sytivrat). Picus, Saturni filius. *Straka* en tchèque veut dire pie.

Trihlav (à trois têtes), triceps, qui habet capita tria capræ. Les mythographes n'ont pas manqué d'exploiter ces trois têtes de chèvres et en ont tiré une foule de conclusions.

Veles, Pan, imago hircina.

Ziva, (la vie). Dea frumenti, Ceres, *Siva* imperatrix. Ce mot a été fabriqué, une fois avec le mot latin *aiunt* une autre fois avec le mot *sive*.

Je n'ai donné dans cette liste que les noms des divinités, laissant de côté ceux qui se rapportent au culte et qui sont assez nombreux. Tous les traités de mythologie slave ont été infectés par les citations de la *Mater Verborum*. Il était indispensable que le lecteur fût prévenu une fois pour toutes. Il faut absolument renoncer à chercher en Bohême des divinités sur lesquelles on ne possède que des textes apocryphes.

se retrouve chez tous les peuples indo-européens; il n'y a aucune raison pour l'identifier à celui du zoroastrisme [1].

Erben, qui a surtout contribué à défendre ce système, cite à l'appui de sa thèse des légendes cosmogoniques où Dieu et le diable jouent un rôle; mais il a négligé de déterminer jusqu'à quel point ces légendes ont pu se former ou se modifier sous l'influence du christianisme, du judaïsme ou du manichéisme [2].

Vu l'autorité qui s'attache au nom d'Erben, il n'est pas sans intérêt de discuter ici une de ses idées favorites.

Dans un travail publié en 1866 dans la Revue du musée de Prague, Erben s'est efforcé de démontrer que « pendant la période païenne, dans toute la Slavie de l'Oural à la mer Adriatique, règne partout une même opinion sur la création du monde tiré du sable de la mer, à la suite d'un conflit entre Dieu et le démon, entre le dieu noir et le dieu blanc. » Erben cite à l'appui de cette thèse un certain nombre de traditions populaires slaves, une notamment originaire de la Galicie. Dieu, avant la création du monde, navigue sur l'eau et rencontre le démon. Le démon plonge au fond de l'eau, ramène un grain de sable et ce grain devient la terre. Il cite également des extraits d'anciens manuscrits slavons russes dans lesquels on voit le démon Satanael plonger dans la mer sous la forme d'un oiseau, en ramener du sable, etc... et créer le monde de concert avec Dieu qui consent à en partager l'empire avec lui. Pour Erben ces récits sont évidemment des traditions païennes slaves. A l'époque où Erben écrivait ceci on n'avait pas encore suffisamment étudié la littérature des livres slavons, dits *apocryphes*, c'est-à-dire des ouvrages qui reproduisent, — toujours d'après des originaux grecs —, les légendes dont la Bible a été de bonne heure embellie ou plutôt défigurée. Ces ouvrages sont originaires de la Bulgarie et très probablement traduits du grec, qui lui-même les emprunte à l'hébreu ou au persan.

[1]) Voy. Krek, *Einleitung in die Slawische Literaturgeschichte*, Graz, 1874, liv. I, chap. 3.

[2]) Sous ce titre : une légende slave concernant la création du monde, *Czasopis Musea* etc., année 1866, p. 35-45.

Un savant orientaliste, M. Joseph Derenbourg, m'affirme que la plupart de ces récits doivent être cherchés dans les *Midraschim*, c'est-à-dire dans les gloses légendaires que l'imagination populaire ajoutait au texte sacré. Malheureusement le texte des Midraschim n'est encore aujourd'hui accessible qu'aux hébraïsants de profession. Les légendes sur lesquelles s'appuie Erben seraient donc d'origine sémitique, chrétienne ou manichéenne, mais nullement slave.

II

En ce qui concerne les divinités incontestables du panthéon slave, nous ne trouvons de textes positifs que dans les chroniques allemandes pour les Slaves baltiques, et dans les chroniques russes pour les Slaves de Novgorod ou de Kiev. Pour la Pologne, la Bohême, la Serbie, la Croatie, la Bulgarie, les documents sérieux font défaut. On n'est pas autorisé à identifier, comme on l'a fait trop souvent, la religion des Russes et celle de leurs lointains congénères, les Slaves de l'Elbe ou du Danube.

Dans les chroniques russes *Svarog* est le dieu du ciel; il a pour fils *Dajbog*, le dieu donnant ou bienfaisant[1]. Dajbog est évidemment le soleil, fils du ciel, comme Apollon était fils de Zeus. Nous savons que Dajbog eut sa statue à Kiev. Dans un ancien poème russe, le *Chant de l'expédition d'Igor*, les Russes sont appelés petits-fils de Dajbog; mais le texte de ce poème est trop peu sûrement établi pour qu'on puisse l'invoquer comme une autorité en matière mythologique[2].

Le feu, *Ogonŭ* (Cf. *Ignis*, *Agni*), est également fils du ciel. « Désormais, dit un prédicateur chrétien du XIIe siècle, Cyrille de Tourov, on n'appellera plus dieux les éléments, ni le soleil, ni la lune. » Un dieu solaire, *Svarojitch* (fils de Svarog), apparaît encore dans les gloses des chroniques russes, dans les

[1]) Jagic, *Archiv für Slav. Philologie*, t. V, liv. 1.
[2]) Le manuscrit unique a péri dans l'incendie de Moscou en 1812.

textes de Thietmar, de Bruno, peut-être dans la Knytlingasaga scandinave [1].

A côté de ces dieux célestes ou solaires, sur lesquels nous n'avons que des données très sommaires, il faut citer en première ligne Peroun, le dieu du tonnerre. Il semble répondre à ce fabricateur de la foudre dont parle Procope. Son nom veut dire le frappeur; il est évidemment apparenté au dieu lithuanien Perkounas, également dieu du tonnerre. On sait que Peroun avait une statue à Novgorod sur le lac Ilmen, et à Kiev. Cette dernière était en bois; elle avait une tête d'argent et une barbe d'or. Elle tenait à la main une pierre à feu; un feu de bois de chêne brûlait sans cesse devant elle. On sacrifiait en son honneur des animaux et même des victimes humaines. Peroun apparaît, dans certains documents, comme le premier et presque le seul dieu de la Russie. Ainsi dans les traités conclus au xe siècle entre les Russes et les Grecs de Byzance, les Grecs ou les Russes déjà chrétiens jurent par le Dieu de l'Évangile, les Russes païens par Peroun et Veles, dieu des troupeaux. « Si quelqu'un du peuple russe viole ce traité, qu'il périsse par ses propres armes, qu'il soit maudit de Dieu ou de Peroun, » dit le texte du traité rapporté par la *Chronique de Nestor* [2]. L'idole de Peroun à Kiev fut détruite en 988 par ordre du prince Vladimir, quand il se convertit au christianisme; mais le dieu détrôné continua de vivre dans la mythologie populaire sous le nom du prophète Élie (Ilia), qui est resté le saint du tonnerre [3], et peut-être aussi dans le personnage légendaire d'Élie de Mouron (Ilia Mouromets) [4]. C'est Élie qui produit la foudre en roulant dans les cieux sur un char de feu.

[1]) Jagic., *Archiv*, t. IV, p. 424.

[2]) *Chronica Nestoris textum russico-slavenium, edit. Miklosich*, Vienne, 1866, chap. XXVII. Une circonstance contribue peut-être à expliquer l'importance de Peroun dans la vie religieuse des Russes. La plupart des chefs russes sont alors des Varègues, c'est-à-dire des Scandinaves; or, Peroun correspondait précisément au Thor scandinave. L'auteur de ce travail publiera prochainement une traduction intégrale de la *Chronique de Nestor*.

[3]) Voir sur ce personnage M. Rambaud, *La Russie épique*. Paris, Maisonneuve, 1876, p. 46 et suiv.

[4]) Il est à remarquer que dans les traités ci-dessus mentionnés, tandis que les Russes païens jurent par Peroun, les Russes chrétiens jurent par saint Elie.

Un grand nombre de mythographes slaves ont essayé, en s'appuyant soit sur le lexique, soit sur les noms de lieu, de démontrer que le culte de Peroun s'étendait chez tous les peuples slaves (Polonais, Tchèques, Slaves baltiques, Slaves du Sud). Il faut se défier de ces généralisations hâtives qui ne s'appuient pas sur des textes positifs, mais simplement sur des rencontres fortuites de tel ou tel groupe de voyelles ou de consonnes [1].

Citons encore parmi les dieux russes dont les noms sont parvenus jusqu'à nous : *Khors*, dont les attributs sont difficiles à déterminer, *Volos* ou *Veles*, dieu des troupeaux, que nous avons vu figurer à côté de Peroun dans le texte des traités conclus avec les Grecs. M. Joseph Jireczek a essayé de démontrer l'existence d'un dieu Veles en Bohême [2]. Dans les textes qu'il cite le mot *Veles* veut dire le diable, et il n'est pas certain qu'on puisse l'identifier au dieu russe. En Russie, Veles a survécu à l'introduction du christianisme; il est devenu saint Blaise, patron des troupeaux [3]. *Koupalo* symbolisait le solstice d'été; il était le dieu des fruits de la terre; on lui offrait des fruits; on jetait des couronnes dans l'eau en son honneur; on allumait des bûchers et l'on dansait autour; ces fêtes ont continué sous la religion chrétienne; saint Jean en est naturellement devenu le héros. *Iarylo* (l'ardent, le bouillant), était le dieu de la génération, le dieu phallique par excellence.

Citons encore *Stribog*, dont le nom nous a été conservé par la chronique de Nestor et par le poème d'Igor qui l'appelle aïeul des vents. A Iarylo correspond *Lada*, la Vénus slave dont le culte n'est attesté que par des chansons ou des formulettes qui se retrouvent avec diverses variantes chez presque tous les peuples slaves; c'est la déesse du printemps et de l'amour.

[1]) J'ai eu le tort de les accepter dans mon livre *Cyrille et Méthode, étude historique sur la conversion des Slaves au christianisme*, p. 26, 27.
[2]) *Revue du Muséum tchèque*, année 1875.
[3]) Krek, *Arch. für Slaw. Phil.*, 1re année, p. 134 ss.

III

Le groupe slave chez lequel la religion païenne paraît avoir atteint son plus haut développement est celui des Slaves de l'Elbe ou de la Baltique. C'est le seul chez lequel on trouve des temples et une caste sacerdotale. Les écrivains germaniques, Helmold, Adam de Brême, les biographes d'Othon de Bamberg, les sagas scandinaves fournissent ici d'assez nombreux matériaux. Le dieu principal paraît avoir été *Svatovit* ou mieux *Svantovit*. Sur le témoignage d'Helmold, on l'a pendant longtemps considéré comme le dieu de la *sainte lumière*. M. Krek[1], traduit son nom par *souffle violent* et en fait une divinité de l'atmosphère. Il fait remarquer que ses prêtres devaient éviter de respirer dans son temple pour ne pas souiller le sanctuaire par un souffle humain. Le temple principal de Svantovit s'élevait dans la ville d'Arkona, dans l'île alors slave de Rugen. Son idole était en bois; la main droite tenait une corne, sans doute la corne à boire des peuples du Nord; près d'elle étaient une selle et une bride de prodigieuse dimension. Suivant la croyance populaire, le dieu chevauchait toute la nuit sur un cheval blanc. Tous les matins le coursier rentrait couvert, disait-on, de sueur et de poussière, et il était soigné par les prêtres dont le plus ancien seul avait le droit de le monter. A la fin de la moisson, une grande fête était célébrée en l'honneur de Svantovit. On immolait des moutons devant le temple, puis le grand prêtre s'avançait aux pieds de l'idole, prenait la corne et regardait s'il y restait quelques gouttes du vin, c'est-à-dire du liquide fermenté qu'on y avait versé l'année précédente. S'il en restait, le grand prêtre prédisait au peuple une récolte abondante, la disette dans le cas contraire [2]. Le temple d'Arkona était fort riche; on lui offrait une grande partie du

[1]) Ouvrage cité, p. 105.
[2]) *Saxo Grammaticus*, ap. L. Leger, *Cyrille et Méthode, étude historique sur la conversion des Slaves au christianisme*, p. 23.

butin enlevé aux ennemis. Trois cents cavaliers étaient chargés de le garder.

On a supposé que Svantovit avait été honoré jusque chez les Tchèques de Bohême et de Moravie; par exemple, on a prétendu que, si la cathédrale de Prague était dédiée à saint Vit, c'est qu'elle avait remplacé un temple païen consacré à Svantovit. C'est là une hypothèse ingénieuse, mais ce n'est qu'une hypothèse.

A côté de Svantovit se place *Triglav* (le dieu aux trois têtes), honoré chez les Slaves de Poméranie; ses principaux sanctuaires étaient à Stettin et à Volin[1] (aujourd'hui Wollin dans l'île du même nom). Sa triple tête était recouverte d'un triple diadème d'où pendait un voile qui descendait jusqu'aux lèvres. Ses trois visages indiquaient qu'il régnait sur le ciel, la terre et les enfers. S'il se voilait les yeux, c'était, disaient ses prêtres, pour ne pas voir les fautes des mortels. Un cheval noir lui était consacré et de ses mouvements on tirait certains présages. On rapporte à son culte des idoles à trois têtes qui ont été découvertes en Misnie. On a cherché à retrouver cette divinité jusque chez les Slaves de la Carniole, où s'élève le mont Triglav (le Terglou de nos géographes). C'est tout simplement la montagne à trois têtes. L'existence du dieu *Radigost* est attestée par Helmold, Thitmar, Adam de Brême; il avait son temple principal dans une ville portant son nom que les Allemands appellent Retra ou Ratara; ce temple, somptueusement décoré, renfermait les statues des divinités slaves. Radigost était représenté sous l'apparence d'un guerrier; un cheval lui était consacré; une montagne en Moravie, deux ou trois cités en Bohême, portent un nom analogue à celui de Radigost; on a conclu de cette similitude que son culte avait pénétré dans ces contrées. L'argument est loin d'être irréfutable.

Notons encore *Rugevit* ou *Ranovit*, dieu guerrier de l'île de Rugen, qui était représenté avec sept visages sous un même crâne et tenant sept glaives dans la main; *Iarovit*, dont le nom rappelle

[1]) Voir les *Vies d'Othon de Bamberg*. ap., Pertz, t. XIV.

celui du Iarylo russe; c'était un dieu guerrier. Les Slaves baltiques, en lutte perpétuelle contre leurs voisins allemands ou scandinaves, avaient prêté à leurs dieux principaux un caractère essentiellement belliqueux.

Ils adoraient en outre une foule innombrable d'idoles inconnues : « *Penates et idola quibus singula oppida redundabant*, dit Helmold. » C'est sans doute par le contact avec les Germains et les Scandinaves qu'il faut expliquer le développement du culte public et la formation d'une caste sacerdotale chez les Slaves baltiques. C'est là un phénomène qui ne se retrouve chez aucun autre peuple slave.

IV

Arrivons aux divinités inférieures: elles sont fort nombreuses. Procope en avait déjà signalé l'existence; beaucoup d'entre elles ont survécu à l'introduction du christianisme et vivent encore dans l'imagination populaire. Les plus connues sont les nymphes ou dryades slaves, appelées chez les Serbes *Vilas*, chez les Russes *Rousalkas*, chez les Bulgares, *Ioudas*, *Divas*, ou *Samodivas*. Elles mènent au clair de lune des rondes fantastiques, habitent les bois, les rochers ou les eaux et se mêlent à la vie des hommes; les *Rojenitsas* ou *Soujdenitsas* président à la naissance et à la vie des hommes; ce sont des espèces de fées ou de Parques. *Morena* est, chez les Slaves occidentaux, la déesse de l'hiver et de la mort. En Moravie, à l'approche du printemps, les jeunes gens vont, en chantant des chansons, jeter à l'eau le mannequin qui la représente. En Russie, le froid de l'hiver est symbolisé par un étrange personnage, *Kochtchei l'immortel*, et par la *Baba Iaga*, une petite vieille qui voyage dans un mortier, effaçant derrière elle avec un balai les traces de son passage [1].

Le foyer domestique (*dom*) a pour patron le génie appelé *Do-*

[1]) Voy. Ralston, *Russian Folktales*, et L. Leger, *le Monde slave*, p. 294 et *Etudes slaves*, p. 173-193.

movoï; les bois (*liesy*), sont hantés par les *liechys* (esprits des bois)[1], les champs par la *poloudnitsa*[2], qui correspond au démon du Midi de l'Ecriture. Il n'est, surtout chez les Russes, aucun moment de la vie, aucun phénomène de la nature qui n'ait sa divinité et qui ne soit l'objet d'un culte traditionnel, combiné le plus souvent avec les rites du culte officiel, par exemple en ce qui concerne les fêtes de Noël, de Pâques ou de la Saint-Jean.

Parmi les croyances les plus populaires, l'une des plus répandues dans toute la race est la croyance aux vampires. Le mot « vampire, » d'ailleurs difficile à expliquer, est certainement d'origine slave [3]. Un autre mot slave qui désigne le même être mythique, le *vlukodlak* (à poil de loup, loup-garou), a passé chez les Turcs, chez les Grecs, les Albanais et les Roumains. Le vampire est un mort qui sort la nuit de sa tombe et vient sucer le sang des vivants endormis; il faut transpercer ou mutiler son cadavre pour le réduire à l'impuissance.

V

Pour se concilier la faveur de leurs divinités, les Slaves avaient recours à la prière et au sacrifice; le mot sacrifice, *obiet*, veut dire promesse faite aux dieux. On brûlait des bœufs et des moutons [4], de préférence sur les collines et dans les bois où s'élevaient les idoles; on offrait également les fruits des champs; les sacrifices humains paraissent avoir été rares; on les rencontre cependant chez les Slaves baltiques et chez les Russes. Sauf l'exception que nous avons signalée plus haut, l'exercice du culte n'était pas confié à une classe spéciale de prêtres. Il appartenait aux chefs de famille, de tribu ou au prince. Les temples des

[1]) Ces noms (*liechy, domovoï*) sont particuliers à la Russie, mais on rencontre les mêmes personnages sous d'autres noms dans différents pays slaves.
[2]) *Poldien*, midi. Voyez plus haut, § III.
[3]) Polonais *upior*, russe *upyr*.
[4]) Procope, Helmold.

Slaves baltiques étaient d'une magnificence qui étonne les annalistes et les voyageurs [1]. Chez les autres Slaves, les seuls produits connus de l'art religieux sont des idoles de bois ou de pierre. Les principales fêtes de l'année avaient naturellement pour objet la lutte de la lumière et de l'ombre, du printemps et de l'hiver, les deux solstices. Le solstice d'hiver était célébré sous le nom de *kolenda*; ce mot, emprunté au latin calendæ par l'intermédiaire du grec καλάνδαι, passa chez les Slaves méridionaux et de chez eux dans tous les dialectes slaves. Il s'emploie encore aujourd'hui [2]. La fête du solstice d'été s'appelait en Russie *Koupaly* (du nom du dieu Koupalo). Un mythographe distingué, feu M. Hanusch, a groupé toutes ces fêtes par ordre chronologique dans son calendrier mythologique.

Les Slaves admettaient-ils une autre vie? La croyance au vampirisme dont nous avons parlé plus haut suffit à démontrer qu'ils n'estimaient pas que tout fût fini après la mort. L'âme (*doucha*, de la racine *dou*, souffler), était pour eux le souffle de la vie. Elle avait la faculté de quitter le corps pendant le sommeil [3]. Quand elle en était séparée d'une manière définitive, elle revenait volontiers aux lieux où il avait habité. La croyance dans la continuation de la vie après la mort semble attestée par les ustensiles qu'on a trouvés dans les tombeaux. Le lieu où les âmes se rendaient définitivement après la mort s'appelait *nav* ou *raj*. Ce dernier mot a désigné depuis le paradis chrétien; c'est un lieu ensoleillé et verdoyant qui offre de vagues analogies avec les champs Élysées. Il y a un mot slave, *peklo* (l'endroit où l'on cuit dans la poix bouillante [4]), pour désigner l'enfer; mais l'idée qu'il exprime paraît purement chrétienne.

Le défunt était enseveli le plus souvent sous le seuil de sa maison. De vastes tumuli indiquent encore aujourd'hui des sépultures communes. D'après les témoignages d'écrivains grecs,

[1]) Voir les textes cités dans mon *Cyrille et Méthode*, p. 17.
[2]) Miklosich., *Die Christl. terminologie*, sub voce.
[3]) Krek, *op. cit.*, p. 117.
[4]) Sur ce mot voir *Miklosich*, *op. cit.*

latins et arabes (l'empereur Maurice, saint Boniface, Ibn Dasta, etc.), la femme accompagnait parfois son mari dans la mort. La crémation était en usage chez un grand nombre de tribus; chez d'autres, les deux modes de sépulture étaient pratiqués simultanément. On célébrait en l'honneur des morts une fête appelée *trizna*; elle consistait en jeux guerriers qui se terminaient par un festin.

En somme, les croyances religieuses des Slaves païens les disposaient, plus que tout autre peuple, à embrasser facilement le christianisme. Ils n'avaient point, sauf l'exception que nous avons notée chez les Slaves baltiques, de caste sacerdotale intéressée à maintenir un culte auquel elle devait son prestige; la religion, purement domestique, n'était pas chez eux un moyen de gouvernement. Leur esprit de tolérance était tel qu'on voit dans les traités entre Grecs et Russes que nous avons cités plus haut les dieux païens invoqués à côté du Dieu chrétien, comme garantie du serment prêté, et le temple de saint Élie s'élever non loin de l'idole de Peroun. L'instinct d'imitation, qui est le propre de leur race, les prédisposait à accepter sans lutte une religion supérieure qui, en satisfaisant leur imagination leur apportait la solution des problèmes que leurs mythes naïfs avaient essayé de résoudre. Pour être le bienvenu, il suffisait au christianisme de se présenter sous une forme désintéressée, sans aucune arrière-pensée de conquête ou d'assimilation. Il pénétra facilement, sans persécutions, sans luttes sanglantes chez les Tchèques, les Moraves, les Polonais, les Russes, les Serbes, les Bulgares. Chez les Slaves de l'Elbe il fut importé brutalement par des Allemands rapaces et envahisseurs; il ne put réussir à s'y implanter; les païens aimèrent mieux périr que de renoncer à leurs dieux et à leurs temples. Les autres Slaves acceptèrent docilement les apôtres que Rome ou Byzance leur envoyait.

VI

— On me saura gré de terminer cette rapide esquisse par une bibliographie. Je me garderai bien de remonter aux ouvrages les plus anciens qui sont absolument sans valeur aucune[1], je me contenterai de citer ici les ouvrages principaux et facilement accessibles. Je dois d'ailleurs prévenir le lecteur qu'aucun d'entre eux n'est complètement satisfaisant. J'estime que le seul moyen d'arriver à établir la science du mythe slave ce serait de publier un répertoire alphabétique renfermant, avec l'indication des textes authentiques, la description précise de chaque divinité, l'exposé de toutes les croyances, en balayant soigneusement le terrain de tous rapprochements, de toute hypothèse et de toute synthèse. Les ouvrages suivants consultés avec prudence pourraient servir de point de départ pour ce travail délicat :

1° Hanusch, *Die Wissenschaft des Slawischen Mythus*, Lemberg, 1842 (ouvrage vieilli et dont les hypothèses trop hardies ont été depuis désavouées en partie par leur auteur) ;

2° Schwenck, *Die Mythologie der Slawen,* Francfort-sur-le-Mein, 1853 (compilation sans critique, dangereuse à consulter, précieuse cependant au point de vue de l'abondance des matériaux) ;

3° Miklosich, *Die christliche terminologie der Slawischen Sprachen,* Vienne, 1875 (intéressant au point de vue lexicographique) ;

4° Krek, *Einleitung in die Slavische literaturgeschichte*, Graz, 1874 (ouvrage excellent et qui renferme une trentaine de pages très solides)[2] ;

5° *Archiv für Slavische philologie*, années 1876 et suivantes (études de MM. Jagic, Krek, etc...) ;

[1]) Par ex. celui de Kayssarow : *Versuch einer slawischen Mythologie*, publié à Gœttingue en 1804 et analysé par Debrowsky dans *Slavin* (Prague 1808).
[2]) Tenir compte de la note sur les gloses de la *Mater Verborum*.

6° Ralston, *The songs of the russian people*, Londres, 1872;

Du même auteur : *The tales of the russian people*, Londres, 1873 (nombreux matériaux sur les croyances populaires des Russes [1]).

7° Rambaud, *La Russie épique*, Paris, 1876 (même observation [2].)

8° Leger, *Cyrille et Méthode*, *Etude historique sur la conversion des Slaves au christianisme*, Paris, 1868.

9° Afanasiev, *Vues poétiques des Slaves sur la nature* (en russe), 3 vol. in-8°, Moscou, 1865-1869. (Le plus vaste répertoire de mythologie slave jusqu'ici existant; le consulter pour les faits sans tenir compte des théories de l'auteur et de sa tendance à généraliser. Vérifier les citations et l'authenticité des documents.)

10° Kotliarevsky, *Les Rites funéraires des Slaves païens*, Moscou, 1868. (En russe, excellent ouvrage d'un slaviste distingué dont la science déplorera longtemps la mort prématurée.)

11° En tchèque : Hanusch, *Calendrier slave mythologique*, *ou restes des rites slaves païens*, Prague, 1860. (Utile répertoire.)

12° Erben, article *Mythologie slave* et articles sur les principales divinités slaves dans l'*Encyclopédie tchèque*. (*Naucny slovnik*. Prague, 1863-73.)

13° Du même : articles dans la *Revue du Musée de Prague*. (Voir la table générale publiée en 1877.)

14° Jos, Jireczek, *Etudes sur la mythologie tchèque*. (Même revue, année 1863.)

15° Vocel, *La Bohême préhistorique*, Prague, 1868 [3].

Le *Manuel d'histoire des religions* de M. Tiele est insuffisamment renseigné en ce qui concerne la mythologie slave. L'auteur n'a connu ni l'ouvrage allemand de M. Krek, ni les études

[1]) Voir ce que j'ai dit de ces deux ouvrages dans les deux volumes indiqués ci-dessus.

[2]) Voir sur ce livre mon article dans la *Revue critique*, année 1876, n° 17, et la réponse de l'auteur n° 24.

[3]) Je laisse bien entendu de côté les innombrables recueils de chants, jeux, croyances populaires, dont la bibliographie suffirait à remplir plusieurs pages.

de l'*Archiv fur Slavische Philologie*, qui lui eussent fourni des matériaux plus solides que ceux dont il s'est servi.

L'ouvrage publié en 1874 à Paris par M. Verkovitch sous ce titre : le *Veda slave*, doit, jusqu'à nouvel ordre, être considéré comme une mystification [1]. Les histoires générales des pays slaves, Palacky pour la Bohême, Dudik pour la Moravie, Szujski pour la Pologne, Soloviev, Bestoujev-Roumine pour la Russie, renferment chacune un chapitre plus ou moins complet sur la mythologie. J'ai laissé à dessein en dehors de cette esquisse le mythe lithuanien qui paraît apparenté au mythe slave, mais qui n'a encore été l'objet d'aucun travail vraiment critique. C'est un terrain mal déblayé et sur lequel il serait téméraire de s'aventurer.

Louis Leger.

[1]) Voir mes *Nouvelles études slaves*, p. 51-75.

HISTOIRE

DU

BOUDDHISME DANS L'INDE [1]

(PREMIER ARTICLE)

INTRODUCTION

Le bouddhisme est ou aspire à être une doctrine du salut. Son but final est le même que celui de toute philosophie s'efforçant de découvrir et de réaliser le souverain bien, *summum bonum*. C'est aussi ce que se proposent toutes les religions ; mais, tandis que l'autorité d'un chef d'école n'est pas absolue et relève du jugement indépendant de l'esprit, s'appliquant à la recherche de la vérité, les systèmes religieux réclament une soumission sans réserve aux déclarations d'une autorité supérieure, laquelle révèle par des médiateurs sa volonté aux hommes. Si dans le sein d'une école philosophique, l'autorité du fondateur devient si prépondérante, que le jugement le cède à une obéissance

[1]) Nos lecteurs savent que l'éminent indianiste hollandais H. Kern a entrepris la publication d'une *Histoire du bouddhisme dans l'Inde* destinée à la remarquable collection intitulée *Les principales religions* (*De vornaamste godsdiensten*). Cette œuvre, considérable à la fois par l'autorité de son auteur et par ses dimensions, paraît par livraisons. Nous avons eu la bonne fortune de pouvoir nous en assurer une traduction réduite, qui suivra régulièrement le degré d'avancement de l'original et se règlera sur ses progrès. Ce travail, confié à la plume exercée de M. Collins, le traducteur de l'*Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques* de M. Tiele, est soumis à la revision de M. Kern. (*Réd.*)

aveugle et que la voix de la froide raison se taise devant celle du sentiment de gratitude et de la foi, la philosophie alors perd son caractère propre et revêt celui d'une religion, ou du moins quelques traits distinctifs de la religion. Très vraisemblablement aussi, le maître dépouillera dans l'esprit de ses adhérents la nature humaine, attendu que l'expérience nous apprend chaque jour que l'infaillibilité est incompatible avec cette nature. Alors même que des lèvres on confesse encore que le maître vénéré est un homme infaillible, le sentiment intime se révolte contre cette contradiction, et l'on en vient à attribuer à ce docteur infaillible des attributs que ne possède ou ne saurait posséder aucun homme. On rendra à cet *homme* des honneurs qu'on ne rend qu'aux puissances supérieures, et on finira par l'adorer. En d'autres termes, le maître devient pour ses disciples un dieu et accomplit des choses que la tradition a coutume d'attribuer aux initiateurs divins de l'humanité. Quel qu'ait pu être le point de départ, lorsqu'on en est venu à donner des attributs surhumains à un prédicateur et à lui rendre des honneurs divins, on est en présence d'une religion où se retrouvent tous les éléments essentiels de toute religion : la foi, la piété et l'obéissance.

Ces éléments constitutifs d'une religion se retrouvent dans le bouddhisme, et nous pouvons, d'accord avec l'opinion générale, le considérer comme une religion. Il ne s'ensuit pas nécessairement que son fondateur se soit proposé de donner une doctrine du salut complète et entièrement nouvelle. Cette intention ne résulte pas non plus du fait qu'il s'est élevé contre quelques institutions ou quelques idées religieuses dominantes de son temps. Le caractère de son enseignement diffère peu, en effet, des croyances de ses contemporains et compatriotes, telles que nous les trouvons, en particulier, dans les Oupanishads, et s'il a renié l'autorité des Védas, de l'Écriture sainte [1], il n'a fait en cela

[1]) Le terme d'Écriture sainte n'est pas ici complètement à sa place, car les Védas ont été conservés par une tradition orale. Mais comme ce n'est pas la forme dans laquelle elle se transmet d'âge en âge, qui constitue l'essence d'une révélation religieuse, le nom d'Écriture sainte appliqué aux Védas ne suscitera pas sans doute d'objections capitales.

que ce que d'autres ont fait avant lui, d'une manière plus ou moins semblable, en disant que les Védas ne suffisent pas à conduire les hommes au salut. On était en général d'accord dans les écoles des philosophes et des brahmanes, du moins dans celles qui sous une forme ou sous une autre ne se résolvaient pas en une sorte de nihilisme, que la plus haute félicité qui a toujours été dans l'Inde, distinguée de la félicité céleste et placée infiniment au-dessus de cette dernière, ne pouvait être atteinte que par la méditation et par une complète pénétration dans l'essence des choses. On ne croyait pas que tout le monde y pût prétendre : elle était estimée hors de la portée des hommes du commun. Le grand mérite du Bouddha fut, semble-t-il, de s'être élevé contre cet exclusivisme ou du moins d'avoir exprimé d'une manière plus catégorique, plus formelle que ses prédécesseurs, la conviction que tout homme, indépendamment de sa condition ou de l'instruction qu'il avait reçue, pouvait et devait s'efforcer de conquérir le bien suprême. Son opposition, si nous pouvons lui donner ce nom, consista, au moins en partie, dans la vulgarisation des systèmes métaphysiques des écoles.

Si nous voulons apprécier à sa juste valeur l'entreprise du Bouddha, il nous faut, pour autant que les sources nous le permettent, nous transporter dans le temps et dans le milieu où il a vécu. Les principales de ces sources sont les Oupanishads et quelques Brâhmana's, que l'on peut considérer comme des expressions contemporaines de l'esprit indien.

Oupanishads, c'est-à-dire l'enseignement par lequel on est initié à une doctrine, est le nom donné à des traités sur la philosophie spéculative. Les Oupanishads forment, pour les Hindous, une partie intégrante des monuments sacrés et, pour cette raison, s'appellent aussi Vedânta's [1]. Les Brâhmana's comprennent dans leur sens le plus large les Oupanishads, mais, dans un sens plus restreint, sont des réflexions et des raisonne-

[1]) Compris comme la conclusion, le but des Védas ou, à proprement parler, ce qu'on pourrait en appeler la substance.

ments sur des points d'ordre purement théologique et liturgique. La critique européenne distingue les Oupanishads et les Brâhmana's des Védas proprement dits, des véritables textes sacrés, et cette distinction est à certains égards légitime, attendu que ces ouvrages méthaphysico-éthiques et théologico-liturgiques sont d'une date bien moins ancienne que les antiques Sanhitâ's des Mantra's, c'est-à-dire les recueils des hymnes qui composent le texte védique.

L'Hindou pourrait répondre à la critique européenne que l'Ancien Testament renferme aussi bien des livres de dates très différentes, et qu'en tout cas, l'autorité de la partie spéculative des écritures qui ont pour lui un caractère sacré, est aussi grande que celle des hymnes composés pour les sacrifices, de ceux qui célèbrent les louanges des dieux, des prières, etc., tandis que l'influence des premiers sur la vie spirituelle a été et reste infiniment supérieure à celle des Mantra's.

Bien que les Oupanishads et les Brâhmana's appartiennent incontestablement à une époque postérieure à celle des recueils d'hymnes, la conception de la nature sur laquelle reposent les spéculations métaphysiques, y est encore la même que dans les temps antérieurs. Rien ne fait mieux ressortir l'étroite parenté des idées dont sont pénétrés les Oupanishads, avec les anciennes croyances qui ont donné naissance aux mythes, que les raisonnements qu'ils renferment sur les principes de la vie dans la nature et dans l'homme, l'*âtman*.

L'*âtman*, mot qu'il faut traduire par *âme*, *esprit* ou *être en soi*, selon qu'il est opposé dans la pensée à *corps*, à *matière* ou à *monde extérieur*, est le principe qui pénètre et anime tout ce qui vit ou est regardé comme animé. Habituellement, il est identifié à la lumière, quelquefois à l'air. Les deux idées reviennent au fond au même, car on considérait la lumière comme une forme de l'air et tous deux comme des états différents d'un même éther [1]. L'*âtman*, l'étincelle de vie qui anime les dieux, les

[1]) L'enchaînement des termes est quelquefois le suivant : de l'*Atman* naît l'éther, de l'éther l'air, de l'air le feu (étincelant). Ici l'*Atman* est donc quelque chose de plus subtil même que l'éther.

hommes et tous les êtres vivants, est identique en substance à la lumière que nous contemplons dans le soleil. Sans *âtman*, il n'y a pas de personnalité et, par conséquent, tout ce qui possède un *âtman* est un être personnel. C'est pourquoi les dieux, c'est-à-dire les forces et les phénomènes de la nature personnifiés, sont des êtres vivants. L'*âtman* est fréquemment aussi appelé *pourousha,* une personne, un individu. On verra plus loin jusqu'à quel point cette assimilation est fondée.

L'*âtman* est aussi la conscience. Attendu que ce qui est la conscience n'a pas en même temps une conscience, car ce qui possède est différent de ce qui est possédé, et en outre, que celui-là seulement qui a une conscience peut être conscient, l'*âtman* en soi est inconscient. L'Hindou exprime ainsi cette thèse : « L'âtman éclaire, mais ne luit pas pour soi-même. » Ce qui est éclairé est, en premier lieu, dans l'homme l'intelligence, instrument purement matériel qui ne peut agir qu'au contact de l'*âtman*, de même qu'une chambre obscure ne peut donner des images que sous l'action de la lumière. De l'intelligence procèdent le sentiment d'individualité, les impressions, la sensibilité (le cœur), etc.

Bien que les Indiens reconnaissent en théorie que la conscience en soi est inconsciente, ils ne laissent pas que de mettre en oubli ce principe dans le cours de leurs raisonnements, ainsi que nous le verrons plus tard.

Il va de soi que du moment que l'on admet l'existence d'un élément vivifiant, il doit exister une autre substance, qui est vivifiée. C'est la matière. De même que déjà dans le Rig Véda le soleil est appelé l'*âtman* de tout ce qui se meut et de tout ce qui est immobile, de même, par conséquent, que tout ce qui est éveillé à la vie par la puissance créatrice du soleil, est autre chose que le soleil, de même en chaque créature le principe vivifiant doit être distingué de l'être vivifié. Aussi longtemps que l'on considère l'esprit et la matière comme deux entités distinctes, on reste dualiste. Aussi y a-t-il toujours eu des dualistes parmi les philosophes de l'Inde et s'en trouve-t-il encore; mais dans

les Oupanishads on discerne déjà clairement l'effort pour s'élever à une conception purement moniste du monde. Deux routes se présentaient pour échapper au dualisme : ou bien s'efforcer de présenter la matière et l'esprit comme deux manifestations distinctes d'un même principe, de quelque nom qu'on veuille appeler ce dernier, ou bien déclarer toutes les formes dépourvues d'existence propre, les tenir pour de simples apparences et reconnaître l'esprit seul comme réellement existant. La philosophie postérieure du Vedânta a choisi cette dernière voie : elle dénie, en effet, toute existence à la matière.

Il est évident que cette solution de l'énigme, donnée par le Vedânta des âges postérieurs, repose sur un vain jeu de mots. En effet l'apparence n'est pas la négation, mais une simple modification de l'être. Attendu que le développement scolastique du Vedânta appartient à une époque relativement récente, nous pouvons ne pas nous en occuper ici, pour nous arrêter à l'examen d'un docteur qui possède dans les Oupanishads et dans les Brâhmana's une autorité que n'égale celle d'aucun de ses contemporains. Nous voulons parler de Yâjñavalkya.

Dans un entretien sur l'immortalité avec sa femme Magtreyî, ce sage dit : « Comme un morceau de sel jeté dans de l'eau s'y dissout, de telle sorte qu'on ne peut pas plus le retirer de l'eau que s'il n'existait pas, et que partout où on voudrait le saisir il s'échappe, ainsi le grand être qui est infini, sans limites et renferme en lui une multitude d'intelligences, nait des créatures de ce monde et s'évanouit avec elles. Après la mort il n'y a plus de conscience. » La signification de ces paroles est que le grand être, l'*âtman* pénètre toute la nature comme si elle en était imprégnée, de même que l'eau par le sel. Aussi longtemps que le sel et l'eau sont mêlés, ils ne forment qu'un tout pour nous : on ne peut les séparer, quoique par la pensée on puisse les distinguer comme deux substances différentes. Chaque créature possède une partie de l'esprit, lequel, conçu comme un tout, une somme, est infini; et cette partie ne diffère pas en nature du tout, de même qu'une goutte d'eau salée a le même

goût que toute la masse. Avec la création, l'esprit, l'intelligence, la conscience[1] prend naissance; par la mort de la créature, c'est-à-dire la destruction de l'organisme, la conscience, on pourrait dire la parcelle de conscience qui animait cette créature, se confond de nouveau dans le tout. La conscience ne se perd donc pas en tant que force, mais, séparée de la matière, ou de quelque nom qu'on veuille nommer ce qui n'est pas l'esprit, elle n'a plus le sentiment de sa propre existence. Nous avons déjà tâché de montrer pourquoi il en est ainsi selon les principes fondamentaux de la doctrine indienne. Yâjñavalkya donne lui-même, à une nouvelle question de sa femme, une explication qui revient en substance à ce que nous avons dit.

De ces paroles il résulte que, selon son sentiment, l'état d'être conscient, la conscience en acte, a pour condition l'union avec l'esprit, avec la conscience pure, avec quelque chose de distinct, de différent de l'être personnel et conscient. Pourtant nous n'avons pas le droit d'inférer de ces paroles qu'il regarde l'esprit comme un produit des éléments matériels, ainsi que, par exemple, les matérialistes indiens tiennent la pensée pour le résultat d'une fermentation. Son système n'est pas purement moniste. C'est ce qui résulte plus clairement encore de la réponse que, dans une autre circonstance, il fit à cette question : « En quoi consiste l'*âtman.* » « C'est, dit-il, ce qui, pareil à un être individuel[2], se manifeste dans les profondeurs intimes du cœur, comme une lumière. » Un peu plus loin il ajoute : « Ce même *âtman* qui à la naissance du corps s'unit à lui comme une intelligence qui en est inséparable et, par là, est soumis à toute espèce de mal, est affranchi de tout mal lorsque l'esprit se sépare du corps par la mort. » Ailleurs encore ce sage s'exprime ainsi : « De même que la peau que le serpent a dépouillée, gît abandonnée comme une chose morte auprès d'une fourmilière[3],

[1]) C'est-à-dire la conscience envisagée comme cause de ce qu'un organisme a conscience de soi-même, se connaît et se distingue de ce qui n'est pas lui.
[2]) Il y a dans le texte le mot *pourousha*, personne, individu.
[3]) Les serpents gîtent volontiers dans les fourmilières.

ainsi en est-il du cadavre. Alors le sage *âtman*, qui n'a plus ni os, ni dépouille mortelle, est *Brahma* [1] même, l'infini même. »

On voit que l'*âtman* reçoit ici le nom de sage, en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut que l'esprit est la sagesse et, par conséquent, ne possède pas la sagesse. Même, à supposer qu'il soit ici question, comme le pensent quelques interprètes indiens, de l'esprit d'une personne qui, en s'élevant à la sagesse suprême, serait déjà entrée pendant sa vie en possession de la suprême félicité, la contradiction n'en subsiste pas moins, parce que même dans cette supposition, l'esprit ne saurait être considéré que comme entièrement séparé de l'organisme.

La même confusion entre l'esprit comme source de l'inspiration et la personne qui pense en vertu de l'inspiration, entre la cause de la personnalité et l'être personnel, l'individu vivant, se reproduit sans cesse dans les idées relatives à l'être suprême. En lui-même, cet être est impersonnel, mais aussitôt qu'il se révèle, il devient personnel et conscient. Or, comme l'esprit se révélant ou se manifestant, par exemple dans le soleil, et qui est regardé comme personnel et conscient, est cependant le même que l'esprit en dehors de toute manifestation, les attributs de la personnalité sont reportés sur l'être primitivement impersonnel *in abstracto*.

Cette contradiction que, ainsi que nous l'avons vu, Yâjñavalkya n'a pas évitée, se rencontre plusieurs fois dans les Oupanishads et est même devenue le fondement de la doctrine de la métempsycose ou des renaissances successives, doctrine qui ne joue pas dans le bouddhisme un rôle moindre que dans les autres sectes indiennes. Cette doctrine, telle que nous la trou-

[1]) Sous le nom de *Brahma* ou de *Brahma* suprême, l'Indien entend la raison, la plus haute manifestation de la vie éternelle, Dieu. Ces deux dernières idées ne sont pas étroitement unies l'une à l'autre chez les Indiens seulement. On trouve aussi dans les Eglises chrétiennes des traces de l'identification de Dieu et de la vie éternelle. Entre autres, on lit dans une confession de foi bas-allemande, datant environ de l'an 1100, ces remarquables paroles : « Je crois qu'alors (c'est-à-dire dans la vie future) je recevrai une récompense proportionnée à ce que je serai jugé être au dernier jour. Je crois *à la vie éternelle, qui est Dieu.* » Ce *credo* est inséré dans les *Monuments* de Mullendorf et Scherer, p. 245.

vous exposée dans les Oupanishads, revient en substance à ceci :

L'*âtman* qui en soi est sans tache, comme la lumière du soleil dans sa splendeur, est souillé par son contact avec la matière, lorsqu'il s'unit à elle en entrant comme partie intégrante dans un organisme. Il en reçoit du moins une couleur, comme la blanche lumière du jour dans le rouge, en apparence si beau, mais trompeur du crépuscule. La séduction des sens est cause que, perdant la blancheur immaculée de son existence native, il se laisse entraîner à des actes en opposition avec sa propre nature, dont il s'éloigne de plus en plus avec le temps. Le malheur et le péché, — c'est tout un, — l'atteignent. Pour s'en affranchir, il doit revenir à sa pureté première, il doit apprendre à se connaître lui-même, car la connaissance complète de sa propre essence peut seule le dégager des liens funestes de la matière, de l'existence corporelle. Par là seulement il peut participer au salut. Aussi longtemps qu'il n'a pas atteint ce but suprême, ce *summum bonum*, il est retenu dans les liens de la matière et lorsque l'homme meurt, l'union de l'*âtman* avec le corps est, il est vrai, dissoute, mais les conséquences en subsistent. Il n'a plus la pureté immaculée qu'il doit avoir et, par conséquent, ne peut pas revenir à son premier état. Après un temps plus ou moins long, il s'unit de nouveau à un organisme, naît de nouveau et, suivant le bien ou le mal qu'il a fait dans son existence antérieure, il renaît dans une situation meilleure ou pire que dans sa première vie. Celui qui a été homme peut renaître comme un être supérieur, s'il s'en est rendu digne ; mais il peut aussi descendre dans l'échelle des créatures, par suite de ses péchés et de ses crimes. Même alors que l'homme s'assure par ses mérites un haut degré de bonheur et qu'il mérite le ciel, il ne saurait s'en contenter. Car la félicité céleste même est bornée, devant nécessairement être proportionnée à la somme des bonnes œuvres accomplies par l'homme pendant sa vie. Et comme ces dernières ne sauraient être innombrables et infinies, la félicité céleste ne peut pas être éternelle, non plus que pour le méchant ne le sont

les peines de l'enfer. Du ciel comme de l'enfer, les âmes rentrent dans le tourbillon de la vie, dans le *sansâra*, pour recommencer une existence nouvelle et avoir de nouveau l'occasion de tendre au salut éternel. La cause de la nécessité de ces naissances successives est dans les œuvres (*karma*) des personnes mêmes; la condition pour être d'une manière définitive affranchi de cette nécessité est la connaissance complète de l'essence de l'*âtman*.

Le caractère insoutenable de cette doctrine, du moins si l'on s'en tient aux principes fondamentaux des Indiens sur la nature de l'*âtman*, est manifeste. Ce n'est pas, en effet, l'âtman qui agit, mais l'individu dont il est l'élément vivifiant; l'esprit même, suivant les déclarations expresses des Indiens, est et reste un témoin passif des actions. Ce n'est que par suite d'un malentendu qu'on peut lui attribuer une action bonne ou mauvaise. Qu'on s'applique à prévenir ce malentendu, et la pureté de l'*âtman* ne sera plus altérée qu'en apparence.

Pour montrer comment l'esprit reste toujours en réalité immaculé, les Indiens ont recours à la figure suivante : « De même que le cristal dépourvu de couleur paraît se colorer en rose, au contact d'une rose, et reprend toute sa limpidité lorsqu'on a écarté la fleur, de même en est-il de l'esprit. La conséquence est facile à tirer : il suffit pour rendre à l'esprit sa pureté native, qu'il soit séparé de la matière. »

Il semble en effet, d'après les paroles que nous avons citées de lui, que Yâjñavalkya se soit représenté les choses de telle sorte qu'à la mort l'*âtman* soit affranchi de tout mal. Mais on ne peut méconnaître qu'autre était l'opinion dominante.

Tandis qu'il déniait expressément à l'esprit toute conscience de son existence après la mort, on trouve ailleurs des doutes exprimés sur cette complète impersonnalité. Ainsi nous lisons dans les Oupanishads : « Il y a doute sur l'état des hommes après leur mort; quelques-uns prétendent qu'ils subsistent encore, d'autres, au contraire, qu'ils ne subsistent plus. Je voudrais que vos leçons me fixassent sur ce point. » La réponse est évasive, et l'on pourrait dire d'une manière générale que sur de semblables questions

les philosophes indiens inclinent à répondre : « C'est ce que le plus grand sage ne saurait dire. » Nous devons pourtant ajouter qu'ils comparent l'état de l'esprit arrivé à la perfection et complètement affranchi, au sommeil profond et salutaire que ne trouble aucun songe, et jamais à l'état de l'homme éveillé.

Il peut paraître étrange qu'un dogme si peu en harmonie avec les principes fondamentaux de la métaphysique indienne soit parvenu à trouver un tel accès auprès d'un peuple qui ne le cède assurément à aucun autre en rigueur dialectique et en hardiesse de pensée. Cet étonnement s'accroît lorsqu'on sait que la doctrine de la métempsycose et le *Karma* ne reposent nullement sur l'autorité des anciens textes sacrés. Au contraire, on n'en trouve aucune trace dans les Mantra's. Si cette doctrine existait déjà à l'époque de la composition des hymnes, on n'a pas dû y attacher alors une grande importance, et elle ne s'est développée que plus tard.

Si nous osions risquer une explication de ce phénomène, nous dirions que le sentiment de justice de l'Indien a trouvé une satisfaction dans la pensée que l'homme lui-même est cause de son bonheur ou de son malheur. Ce lui était une consolation en face des calamités et des tristesses de la vie, que de pouvoir penser que la meilleure partie de lui-même était élevée au-dessus de la matière et qu'il dépendait de son seul effort d'apprendre à connaître, ou plutôt à reconnaître, cette meilleure partie. Les exigences du sentiment l'ont emporté sur celles de la logique.

Le but suprême de l'homme est l'aspiration au salut. Elle dépend d'une connaissance complète de l'être propre de l'*âtman*. Or, pour s'élever à cette connaissance, il faut une méditation que rien ne vienne troubler, et la plus puissante tension de l'esprit qui se puisse imaginer. On ne sera capable de cet effort qu'après s'être appliqué à dominer ses passions, à purifier son cœur et à le soustraire à toutes les séductions du monde. C'est là un puissant moyen pour préparer l'esprit à l'accomplissement de

sa tâche la plus haute : la connaissance du bien suprême et l'observation de la vertu.

L'observation de la vertu consiste dans l'accomplissement des devoirs qui découlent des préceptes de la religion ou des institutions sociales. C'est pourquoi le mot *dharma* signifie aussi bien droit, ordre, que vertu ou mérite. Par la nature même des choses la *dharma* est prise tantôt dans un sens plus large, tantôt dans un sens plus restreint, et tous les devoirs n'ont pas toujours pour tous les hommes la même valeur. En vue de faire connaître moins encore l'étendue que la nature même du devoir, nous citons ici un passage des Oupanishads dans lequel le maître exhorte son disciple :

« Ne dis que ce qui est vrai. Observe tes devoirs. Ne néglige pas tes études et, lorsque tu auras payé à ton maître le prix convenu, aie soin que la lignée de ta postérité ne soit pas interrompue[1]. Ne néglige point tes devoirs envers les dieux et envers les esprits des morts. Honore ta mère. Honore ton père. Honore ton maître. Honore dans ma conduite à moi, ton maître, ce qui est bon et non ce qui ne l'est pas, et s'il y a d'autres docteurs qui me soient supérieurs, accorde-leur aussi un rang plus élevé. Donne de bon cœur. Ne donne jamais à contre-cœur. Donne avec modestie, avec moralité et discrétion. Donne avec intelligence et discernement. Lorsque tu doutes de ce que tu dois faire et quelle conduite tu dois tenir, agis comme en pareil cas le feraient les brahmanes intelligents, instruits, capables, débonnaires et amis de la justice. »

Si nous ne trouvons pas dans cette citation un résumé systématique de toutes les vertus, d'autres ouvrages nous fourniraient facilement plus d'une classification des devoirs. Nous nous abstenons de les citer pour ne pas sortir des limites que nous nous sommes tracées. Ajoutons seulement que l'ordre des vertus principales, non plus que leur nombre, n'est le même partout. La véracité et la sincérité sont regardées comme les premières de toutes les vertus; c'est pourquoi l'idée collective de vertu

[1]) Cela signifie : Marie-toi aussitôt tes études terminées, afin d'avoir de la postérité et, si tu n'as pas d'enfants, adopte un fils.

(*dharma*), est définie par le mot *satyâdi*, qui signifie véracité, etc. Nous verrons plus loin comment les vertus sont classées dans le bouddhisme.

La véritable école d'application de la vertu est la société. Mais, pour la spéculation, pour la réflexion calme, il faut avouer qu'elle est loin d'offrir le milieu le plus favorable. L'expérience ne tardera pas à apprendre à celui qui veut se vouer à une méditation que rien ne trouble, afin de comprendre le bien suprême, combien on est facilement distrait par les vains plaisirs et par les innombrables misères de ce monde agité. Le plus zélé y sentira fléchir son courage et renoncera à y poursuivre son effort pour atteindre la perfection et la félicité éternelle. Et une fois qu'il aura acquis la certitude que le monde lui oppose des obstacles insurmontables à la réalisation de son idéal, que lui restera-t-il à faire, sinon de renoncer au monde? Qu'il abandonne tout ce qui lui est agréable, se sépare de tout ce qui lui est cher. Qu'il quitte sa parenté, sa famille et ses amis; qu'il vive seul comme un ermite ou un vagabond, sans maison, sans avoir, sans parents, sans compagnons, dans le désert ou au milieu des étrangers, auxquels il ne demande, dont il n'attend rien qu'une aumône pour sustenter sa vie. Alors aucun soin ne le détournera de sa méditation sérieuse sur les plus hautes questions qui intéressent l'humanité ! Calme, en paix avec lui-même et avec la nature qui l'entoure, déchargé du souci de savoir ce qu'il mangera, ou ce qu'il boira ou ce dont il sera vêtu, il pourra concentrer toutes ses facultés et tous ses efforts à atteindre par une méditation continuelle le plus haut degré de la connaissance, à comprendre la nature véritable de l'*âtman*, jusqu'à ce qu'il parvienne à la délivrance.

Une telle manière d'envisager la vie devait nécessairement aboutir à un développement excessif du nombre des solitaires et des moines. Cette existence à part est déjà extraordinairement favorisée par le climat de l'Inde. D'un autre côté, il va de soi que dans l'Inde comme ailleurs, la généralité des habitants ne pouvaient, ni ne voulaient embrasser la vie sanctifiée des ascètes

ou des moines. Abstraction faite du peu d'attrait que cette vie devait avoir pour la majorité de la population, quelque vénération, d'ailleurs, qu'elle témoignât aux pieux personnages qui renonçaient au monde, l'organisation même de la société s'opposait à l'extension indéfinie de l'ascétisme philosophique. Il n'y avait que ceux qui appartenaient aux trois castes supérieures ou seigneuriales (*ârya's*) qui reçussent une éducation leur permettant de songer à atteindre le but suprême par la voie de la connaissance. L'étude des livres sacrés était regardée comme une préparation indispensable à ceux qui voulaient s'appliquer à approfondir l'essence de l'*âtman* et s'élever jusqu'au *brahma*. Bien que l'étude des Véda's, avec toutes les cérémonies, les sacrifices et les pratiques antérieures qui l'accompagnaient, fût en bien moindre honneur au temps des Oupanishads que la doctrine ésotérique du *brahma*, cette étude n'en était pas moins considérée comme une introduction obligatoire à une science supérieure. Or les membres de la quatrième caste, les Çoudra's, étaient exclus de l'étude des Véda's; ils ne pouvaient donc recevoir la préparation nécessaire pour poursuivre le salut dans cette vie. Ils devaient se contenter de la félicité céleste, laquelle, par un fidèle accomplissement du devoir, leur était accessible comme à tous les autres hommes. Ce ne serait qu'après qu'il serait né de nouveau dans une condition supérieure, qu'il serait possible au Çoudra de tendre au but le plus élevé de la vie.

La théorie que nous venons de résumer, il importe de le dire expressément, ne se rapporte qu'à la poursuite du salut par la voie de la connaissance. Elle n'exclut nullement la possibilité pour les hommes de toutes les classes, de tâcher de satisfaire les besoins de leur âme en s'affiliant d'une manière effective, ou simplement pour la forme, à une congrégation religieuse. Il semble qu'à l'époque où prit naissance le bouddhisme, ces communautés de moines ne fussent guère moins nombreuses qu'elles le furent plus tard. Nous voyons au premier rang dans les anciens ouvrages bouddhistes divers ordres de Jaina's, tels que les Nirgrantha's, les Digambara's, etc. Il est rarement parlé d'ordres

de brahmanes; le seul dont il soit fait expressément mention est celui des Ajîwaka's qui adoraient Nârâyana.

Nous ne savons que peu de chose avec certitude sur l'organisation de ces ordres religieux, ainsi que sur les éléments dont ils se composaient. Nous n'ignorons pas, néanmoins, que quelques-uns d'entre eux possédaient des couvents et furent des concurrents détestés pour l'ordre nouveau que fonda le Bouddha. On peut en inférer que les jainas et les bouddhistes différaient peu, du moins extérieurement; car il n'y a de concurrence possible qu'entre ce qui se ressemble. Ajoutons que les Hindou's désignaient les deux sectes par le même nom, bien que n'ignorant pas la différence qui existait entre elles. Les dernières recherches ont établi que le fondateur du jainisme, secte subsistant encore de nos jours, Vardhamâna, surnommé Jñâtapoutra et communément désigné sous le titre de Mahâvîra, c'est-à-dire le grand héros, le grand homme, était contemporain du Bouddha [1].

Le plus habituellement sans doute des membres de familles brahmaniques étaient placés à la tête de ces communautés; cependant ce n'était pas là une règle constante et, en aucun cas, on ne peut faire un mérite ou un reproche à la caste des brahmanes du développement du monachisme et de son extension à toutes les classes de la société. L'impulsion doit être partie des savants, et leurs idées, telles que nous les trouvons fréquemment exprimées dans les Oupanishads, renferment la plus haute et la plus noble expression de la conscience spirituelle et morale des Indiens dans les temps qui précédèrent immédiatement la naissance du bouddhisme. Un écrivain français [2] a donc caractérisé d'une manière exacte les Oupanishads dans le passage suivant :

« Ce sont avant tout des exhortations à la vie spirituelle, exhortations troubles et confuses, mais présentées parfois avec

[1]) A proprement parler, Colebrooke avait déjà signalé le fait, mais sur des données incomplètes. De nos jours H. Jacobi a donné dans sa préface au Kalpasoûtra une démonstration plus complète que les fondateurs du jainisme et du bouddhisme étaient contemporains.

[2]) A. Barth dans ses *Religions de l'Inde*.

une haute et saisissante émotion. Il semble que toute la vie religieuse de l'époque, si absente de la littérature ritualiste, se soit concentrée dans ces écrits. Le ton qui y domine, surtout dans l'allocution et dans le dialogue où il est parfois empreint d'une singulière douceur, est celui de la prédication intime. Sous ce rapport, rien dans la littérature des brahmanes ne ressemble à un sûtra bouddhique comme certains passages des Upanishads, avec cette différence toutefois que, pour l'élévation de la pensée et du style, ces passages dépassent de beaucoup tout ce que nous connaissons des sermons bouddhistes. »

La douceur de ton dont il est ici question est tout à fait en harmonie avec l'esprit de douceur qui nous frappe si fréquemment dans la morale de quelques sectes de l'Inde. Calme, endurance, compassion, bienveillance, aménité, se sont là des sentiments qu'on trouve constamment exprimés dans les écrivains de l'Inde, anciens et modernes. Le soin anxieux de ne faire du mal à aucune créature vivante, l'*ahinsâ* est chez eux encore bien plus commun et plus développé que chez les autres peuples. La rigueur excessive de la loi pénale indienne offre un contraste frappant avec cette mansuétude, non moins que la langue hautaine de la vertu chevaleresque et de l'honneur militaire, telle qu'on la rencontre dans les poèmes héroïques.

Mais en dépit de toutes les contradictions qu'on retrouve d'ailleurs chez tous les peuples et à toutes les époques, on peut dire que la douceur ou, si l'on préfère, une certaine mollesse de sentiment est la note fondamentale de la morale indienne. Il est pourtant plus facile de prétendre que de démontrer que ce soit uniquement ou principalement par l'influence prépondérante des brahmanes, que cet esprit a triomphé; car il ne faut pas oublier que les savants ont eu une aussi grande part dans la réunion des livres de la loi et des poèmes héroïques que dans celle des livres philosophiques. Ils n'ont fait qu'exprimer ce qui a toujours existé dans l'esprit du peuple indien, du moins dans les classes supérieures. L'exemple du Bouddha, qu'on prétend avoir été un *Kshatriya*, suffirait donc à démontrer que la mansuétude et la douceur

à l'égard du prochain ne doivent pas être considérées comme exclusivement propres aux brahmanes. Peut-être approcherait-on davantage de la vérité en disant que la mansuétude et la fierté étaient également propres à la classe des savants indiens et que l'orgueil et l'esprit chevaleresque étaient développés par l'éducation chez les nobles, tandis que les classes moyennes et inférieures se distinguaient par la douceur. On comprend que l'exagération de ces qualités, qui les fait dégénérer en défauts, doit être en raison directe des vertus qui y correspondent.

Après cette introduction, destinée à transporter le lecteur dans l'atmosphère intellectuelle et morale au milieu de laquelle la doctrine du Bouddha a pris naissance, nous abordons l'exposé de la vie et des actions du grand ascète.

H. Kern (de Leyde).

BULLETIN CRITIQUE

DU

JUDAISME POST-BIBLIQUE

Deux publications périodiques consacrées au judaïsme doivent se joindre à celles, nombreuses déjà, que j'ai indiquées dans mon premier bulletin. Ce sont le *Beth-Talmud*, qui, sous la rédaction de M. J. H.-Weiss, est entré dans sa seconde année, et la *Revue des études juives*, dont la publication a commencé l'année passée et à laquelle le rédacteur de cette Revue a souhaité la bienvenue dès son apparition. Assurée de la collaboration des savants juifs les plus éminents de la France, elle pouvait faire espérer beaucoup à ses lecteurs; en effet ceux-ci ont pu trouver dans les livraisons parues jusqu'ici mainte contribution d'importance pour l'histoire du judaïsme. Il n'y a que fort peu de chose concernant la religion. Toutefois, même pour celui qui étudie l'histoire des Juifs presque exclusivement au point de vue religieux, l'une au moins des rubriques de cette publication offre une grande utilité. On la doit à M. Isidore Loeb, qui a publié dans la première année une bibliographie judéo-française, suivie, dans la seconde année, d'une bibliographie aussi complète que possible et d'une revue des périodiques, telles qu'on ne peut les attendre que d'un savant des plus versés dans la littérature juive. En effet, il donne une brève caractéristique de chaque ouvrage nouvellement paru.

Je me permets d'y renvoyer ceux qui désirent un aperçu complet des nombreux livres qui traitent du judaïsme. Quant à moi, qui ne saurais perfectionner le travail de M. Loeb, je me bornerai ici à énumérer les principaux ouvrages, sur quelques-uns desquels seulement j'entrerai dans quelques détails, me bornant pour cela presque exclusivement à ceux qui ont été envoyés pour recension à cette Revue.

Avant tout, il faut rendre hommage au travail infatigable dont les savants juifs donnent sans cesse les preuves. Fort considérable est surtout le nombre des anciens auteurs dont on a donné de bonnes éditions critiques. C'est ainsi que le professeur S. Landauer a publié le *Kitâb al Amânât we'l Iitigâdât* de Saadia de Fayum [1] et que le Dr A. Harkavy a continué la publication des *Zikkarôn larishonim wegam laekheronîm* [2], en donnant cette fois une livraison consacrée à des auteurs plus récents. Plusieurs des Midrashim ont été publiés; le *Pesikta rabbati* par M. Friedmann [3], le *Lekach Tob* ou *Pesikta sutarta* par S. Buber [4]. Chaim M. Horowitz a commencé la publication d'une collection de petits *midrashim* [5] et M. P. Perreau a combiné celle des commentaires d'Emmanuel C. Salomo Romano [6].

Un commentaire sur les *Proverbes*, attribué à Abraham Ibn Ezra [7], a été pour les savants une cause de déception. En effet, tandis que le commentaire sur les *Proverbes* que les bibles rabbiniques renferment sous le nom d'Abraham Ibn Ezra n'est pas de ce célèbre exégète, mais de Moïse Kimchi, on savait que le premier a réellement écrit un commentaire sur le livre en question. Or il existe dans la bibliothèque d'Oxford une interprétation des *Proverbes*, dont le titre, écrit de la même main que ce qui suit, l'attribue positivement à Ibn Ezra. M. Driver a publié

1) Leyde. E. G. Brill.
2) Voy. le *Bulletin* précédent, p. 228.
3) Vienne, 1880.
4) Vol. I, Genèse-Exode; vol. II, Lévit.-Deut., Vilna, 1880.
5) Berlin. 1881.
6) *Commento sopra i Salmi, Threni, Ester.*
7) Oxford, 1880.

cet ouvrage; mais, soit lui, soit le Dr Friedlander, auteur des *Essays on the writings of Abraham Ibn Ezra* [1], croient que ce commentaire n'est pas non plus celui d'Ibn Ezra. Cependant M. Grünwald croit à l'authenticité [2].

Une publication de forme aussi soignée que le fond en est solide a paru sous le titre de *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della creazione, pubblicato per la prima volta nel testo ebraico con note critiche e introduzione da David Castelli* [3]. Il faut en parler avec quelque détail.

Il se manifeste dans la littérature juive deux courants distincts, le courant halachiste et le courant haggadiste, représentés d'ordinaire chacun par des auteurs différents. L'halachiste demande : Qu'ordonne le devoir ? L'haggadiste, de son côté : Qu'est-ce qui est vrai ? Presque seules les recherches du premier ont eu des résultats normatifs pour la communauté, car la liberté de la pensée et de la spéculation est toujours restée fort grande en Israël. Sans doute, on n'aurait pas toléré d'attaques contre certaines vérités fondamentales, spécialement contre l'origine divine de la Loi; mais, pourvu que l'on eût soin de respecter ces quelques points réservés, l'on ne risquait guère de s'attirer des désagréments de la part des autorités religieuses en publiant son opinion, quelque hasardée quelle parût à maint lecteur, et quelque ardente contradiction qu'elle soulevât de la part d'autres écrivains.

Aussi le judaïsme a-t-il abrité à presque toutes les époques toutes sortes d'idées spéculatives sur la nature de Dieu, la création, la destination de l'homme, l'origine du mal et la vie future, qui s'accordent mal avec la notion de Dieu, simple, très relevée, strictement transcendentale, dont la plus pure expression se trouve dans le Deutéro-Isaïe, et que le judaïsme a acceptée et proclamée comme le sommaire même de la vérité. D'un côté, le besoin de

[1]) 1877.
[2]) Voy. *Jüd. Litt. Blat.*
[3]) Publ. d. r. inst. di St. sup. prat. e di perfez. in Firenze Acad. Orient. 1880.

l'âme, qui veut sentir la présence de Dieu et de ce qui est divin, d'un autre côté, celui de l'intelligence, qui s'efforce de comprendre les relations de l'esprit avec la matière, ont fait naître chez les Juifs comme chez les chrétiens et les païens, en l'absence de principes de saine philosophie et d'une connaissance suffisante des vrais besoins de l'âme, toutes sortes de spéculations bizarres, d'imaginations marquées au coin d'un symbolisme fantastique et de théosophies aventureuses. La *Cabbale* est le fruit le plus mûr de ces rêves.

Après de longues disputes au sujet de la Cabbale, que quelques-uns voulaient faire remonter à l'antiquité la plus reculée, les savants juifs sont tombés passablement d'accord. Le livre intitulé *Zohar*, de Moïse de Léon, de la seconde moitié du XIIIe siècle, devenu l'ouvrage classique par excellence pour les Cabbalistes subséquents, prétend reproduire la doctrine de Simon ben Jochai, qui vivait dans la première moitié du IIe siècle. Cela ne prouve naturellement rien du tout. Le mot de *Kabbala* signifie tradition, et tout ce qui fait partie de la doctrine spéculative secrète est donné comme doctrine transmise par la tradition depuis les anciens temps, de la même manière que la Loi, avec tout ce qui y a été ajouté, passe pour venir de Moïse. L'une des affirmations n'est pas plus exacte que l'autre. Mais cela n'empêche pas que les spéculations et que les conceptions mystiques, qui sont comme la substance d'où la Cabbale s'est formée et nourrie dans le cours des siècles, ne soient plus anciennes même que l'époque des Tannaîm. On en trouve déjà des éléments dans les apocalypses juives et la manière de philosopher de Philon va dans cette direction. Il faut donc étudier la marche de ce développement, si l'on veut comprendre la Cabbale.

Or, dans cette histoire, le *Sepher Jezira*, « le livre de la Création, » joue un rôle important. Il se donne pour être du patriarche Abraham; quelques-uns l'attribuent à R. Akiba (IIe siècle); mais la plupart des savants le considèrent comme ayant été écrit à la fin du VIIe ou au commencement du VIIIe siècle. Là se trouvent plusieurs des éléments constitutifs du *Zohar*. Quelques détails

seront utiles pour faire connaître le caractère de cette spéculation.

Le livre débute par cette thèse que le Dieu unique a créé le monde en se servant des trente-deux moyens de la sagesse, c'est-à-dire de dix *Sephirôt* et des vingt-deux lettres de l'alphabet. Les savants se disputent au sujet des *Sephirôt* du *Jezira*. D'après Castelli, ce sont l'esprit de Dieu, l'air, l'eau, le feu, la limite extrême supérieure, la limite extrême inférieure, l'orient, le couchant, le nord et le sud; donc l'esprit de Dieu, les trois éléments primordiaux et les six côtés de l'espace.

A cela se joignent les lettres. Nous pourrions nous étonner de ce que l'on fasse des lettres de l'alphabet, si ce n'est des puissances créatrices, du moins des moyens de création. Mais on comprendra mieux que l'on ait pu avoir cette idée, si l'on réfléchit que dans l'antiquité l'on ignorait ces vérités-ci, qu'un mot est un signe conventionnel servant à exprimer une notion pour un groupe limité d'hommes et pour un espace de temps limité aussi, notion inintelligible au delà; que les lettres sont des moyens très imparfaits de représenter pour autrui les sons dont les mots se composent; que mots et lettres ne durent qu'un temps. On voyait dans le nom un attribut appartenant en propre à la chose ou à la personne dénommées. Maudire le nom de quelqu'un, c'était le maudire lui-même. C'est pour cela que souvent l'on tenait caché le vrai nom d'un dieu, d'un endroit, d'une personne, pour mettre ceux-ci à l'abri des sortilèges d'ennemis puissants. Soit prononcé, soit écrit, le mot qui renfermait une bénédiction ou une malédiction était un agent très effectif de bonheur ou de malheur; le nom de Dieu inscrit sur le poteau de la porte était en bénédiction à la maison. Mais les mots n'étaient-ils pas formés de lettres, parfois de deux seulement? N'arrivait-il pas même que la lettre initiale suffît à désigner le mot entier? L'interversion de deux lettres changeait entièrement la signification du mot et en changeait donc le pouvoir. Donc les lettres étaient les symboles d'idées divines, et c'est d'après les idées divines que le monde avait été créé.

Les lettres principales étaient *l'aleph*, le *mem* et le *shin*, éléments constitutifs des mots air, eau et feu. Ces trois lettres unies pouvaient se ranger en six ordres différents, *ams* (pour faciliter, je remplace *l'aleph* par un *a*), *asm*, etc. Ces six groupes de lettres sont comme six sceaux dont le monde porte l'empreinte. *Ams* produit, dans le monde, l'air; dans l'année, la température modérée; dans le corps humain, le tronc; *asm* produit les mêmes choses; il y a cette différence qu'*ams* les produit pour autant qu'elles dépendent du principe masculin, et *asm*, pour autant qu'elles dépendent du principe féminin; *mas* et *msa* produisent l'eau, le froid et le ventre; *sam* et *sma* le feu et le ciel, la chaleur, la tête. De la même manière, il est traité en 720 combinaisons — ce ne sont que les principales, puisqu'il y en a 5,040 de possibles — des sept lettres du second rang, c'est-à-dire de celles qui ont une double prononciation, *b g d k f r t*. Quant aux douze qui restent, on traite surtout des effets qu'elles produisent chacune pour soi; elles sont les douze diagonales entre les six dernières *sephirôt*, les signes du zodiaque, les mois de l'année, etc., etc.

Ce « livre de la Création » est devenu le livre classique pour les premiers siècles qui en suivirent l'apparition, et il a été commenté à plusieurs reprises. Il en est résulté, surtout à cause de l'influence acquise par quelques-uns des commentaires, que le texte s'est corrompu; il s'y est glissé des adjonctions et des gloses. C'est pour cela que l'on désire avoir des commentaires des éditions exactes qui, entre autre utilité, aient celle d'aider à reconstituer l'original.

De tous ces commentaires, l'un des plus célèbres est celui du médecin Donnolo, né vers l'an 900. C'était un grand astronome, ou plutôt astrologue, comme on peut s'en apercevoir par ses digressions au sujet du *Sepher Jezira*. C'est son ouvrage que Castelli a publié. Le titre en est probablement *Chakhmani*, « le sage. » Il est composé de deux parties. Premièrement, une explication de Genèse I, 26, « faisons des hommes à notre image, » où l'auteur développe l'idée, qui lui a été suggérée par le *Sepher Jezira*,

que l'homme est un microcosme, et où il rapproche cette idée de celle que l'homme porte en lui l'image de Dieu. Il s'efforce tant qu'il peut de débarrasser la notion de Dieu des anthropomorphismes qui abondent dans la littérature haggadique. Ce n'est pas par sa conformation corporelle que l'homme est l'image de Dieu, mais par ce qu'il a de spirituel dans sa nature. De même que Dieu domine les phénomènes physiques, l'homme pieux le fait aussi, il opère des miracles; de même que Dieu connaît le passé et le futur, l'homme les connaît aussi; de même que Dieu nourrit tout ce qui a vie, l'homme nourrit sa famille et ses dépendants; de même que Dieu a créé le monde, l'homme en fait autant en semant, en plantant, en bâtissant; l'âme humaine est invisible de même que Dieu; de même que Dieu pénètre l'avenir, l'homme le fait aussi, surtout par ses songes; la pensée de l'homme est insondable de même que Dieu est insondable. L'homme diffère de Dieu, non seulement en ce qu'il n'a rien de toutes ces choses par lui-même, et que c'est Dieu qui les lui a données, mais encore à deux points de vue ; Dieu ne connaît pas la lutte entre les bons et les mauvais désirs et il ne ment pas.

La seconde partie de l'ouvrage est une interprétation du *Jezira*. C'est ici que Donnolo trouve à chaque pas l'occasion de faire part au lecteur de sa science astrologique, lui enseignant quelle influence sur les dispositions des individus exercent les astres sous lesquels ils sont nés. Il s'étend sur ces questions surtout à la fin de ce qui concerne les sept lettres du second rang.

Il est assez naturel que, dans une « conclusion » mise par lui à la fin de son introduction, Castelli soulève, pour y répondre, l'objection que l'on pourrait faire à son travail, qu'il ne valait pas la peine d'éditer un livre contenant plus d'extravagances que de vérités. Il va sans dire, en effet, que l'intérêt de cette publication est exclusivement historique, et que l'utilité s'en trouve uniquement dans le jour qu'elle répand sur l'histoire de l'astrologie et de la Cabbale.

La manière dont Castelli s'est acquitté de sa tâche est digne de la considération qu'il a acquise par ses travaux antérieurs.

Le commentaire lui-même, 86 pages avec appareil critique, magnifiquement imprimé , est donné avec les variantes de tous les manuscrits et de toutes les éditions partielles que l'auteur a pu se procurer ; il a évidemment consacré beaucoup de soin à cette partie de son travail. L'introduction, de 72 pages, traite avec clarté et méthode, premièrement, de l'étude de la Cabbale en général, puis de Donnolo et de la publication de son commentaire, ensuite de l'âge du *Jezira*, pour donner enfin, dans le *Capitolo IV*, une analyse du *Jezira*, dans le *C. V*, une analyse de la première partie du livre de Donnolo, et, dans le *C. VI*, une analyse de la seconde partie.

L'auteur est impartial dans ses jugements. Il se met au point de vue purement scientifique, auquel, sans préférence *a priori* pour une réponse déterminée d'avance, on cherche à résoudre la question : Quelle place faut-il assigner entre la Bible et la Cabbale, dans l'histoire de la spéculation mystique juive, à ce « livre de la Création ? » Son argumentation a ce caractère lumineux qui inspire de la confiance même au sujet des affirmations que sans doute le plus grand nombre des lecteurs ne sont pas en état de contrôler.

Le dernier ouvrage rentrant dans cette catégorie qui ait été publié est *Der Pentateuch, Commentar der R. Samuel ben Meir* [1], édité par le Dr D. Rosin.

Outre ces éditions, et quelques autres encore, d'anciens auteurs, il a paru beaucoup de livres traitant synthétiquement tantôt de l'une, tantôt de l'autre partie de la religion juive. Je mentionnerai simplement *Die Spuren Al Batlajusi's in der jüdischen Religionsphilosophie* [2], par le professeur D. Kaufmann, auteur de la *Geschichte der Attributenlehre* [3]; Singer, *Onkelos und das Verhœltniss seines Targums zur Halacha* [4].

C'est plutôt au christianisme qu'au judaïsme que se rapporte un opuscule dû à la plume d'un jeune savant dont on peut beau-

[1]) Breslau, 1881.
[2]) 1880.
[3]) 1877.
[4]) Francfort-sur-le-Mein, 1881.

coup se promettre pour l'étude du judaïsme de langue grecque, M. Jean Réville, fils de l'éminent professeur au Collège de France. Je veux parler d'une thèse intitulée *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*[1]. Quoiqu'elle ait pour but de jeter du jour sur l'évangile johannique plutôt que sur Philon, nous la signalons ici, surtout parce qu'elle fait suite à une autre thèse, soutenue par l'auteur pour obtenir le baccalauréat en théologie, de même que la seconde a été faite en vue de la licence. La première avait pour titre *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*[2]. Mais nous mentionnons aussi cet écrit, parce que l'étude de la naissance et de la croissance du christianisme ne peut qu'être utile à la connaissance du judaïsme, puisque c'est de ce dernier que le christianisme est sorti.

Cette thèse est solidement travaillée. A mon avis, l'auteur a suivi une excellente méthode dans la comparaison de ses deux auteurs. Il n'a garde, pour peu qu'il découvre chez Philon et chez Jean quelques expressions et quelques idées communes aux deux, de les rapprocher comme s'il fallait aussitôt en conclure à un emprunt fait par l'un à l'autre; et, réciproquement, il croirait trop se hâter, lorsque quelque idée n'est pas exprimée par l'un des deux auteurs, d'en conclure que celui-ci l'a rejetée. Il ne suffit pas que Philon n'affirme pas nettement l'incarnation du Logos, pour en déduire que cette doctrine ne pouvait pas trouver place dans son système. Voici comment M. Réville s'y est pris. Il a commencé par établir les relations dans lesquelles le Logos se trouve, soit dans Philon, soit dans le quatrième évangile, et par fixer ainsi sous ses différents aspects la notion du Logos chez chacun des deux; ces idées une fois bien définies, il les a comparées entre elles et enfin il a cherché dans la différence des circonstances où vivaient les auteurs l'explication des différences entre leurs conceptions.

La conclusion à laquelle il arrive, et dont il me semble qu'il sera difficile de contester la justesse, est que tous deux ont

[1]) Saint-Denis et Paris, 1881.
[2]) Genève, 1877.

emprunté leur notion du Logos à une même atmosphère intellectuelle et qu'une même conception des rapports de Dieu avec le monde des hommes est à la base de leur spéculation à tous deux; mais, en même temps, l'évangile a subi l'influence d'un facteur très puissant, qui n'a pas agi sur Philon ; ce sont les traditions synoptiques et pauliniennes. D'après l'évangile, le Logos s'est fait homme et est mort pour sauver le monde, dans la mesure dans laquelle le monde est capable de salut.

Si la philosophie de Philon présente un amalgame fort peu homogène de notions platoniciennes et stoïciennes avec les croyances juives, l'adjonction de l'élément chrétien dans le quatrième évangile n'est pas de nature à y rétablir la conséquence. Bien au contraire, et M. Réville met très bien en lumière le caractère hétérogène des nombreux éléments qui forment le tissu du quatrième évangile, et en particulier combien la notion du Logos s'accommode mal de l'importance donnée à la mort du Christ.

A ce qu'il me semble, M. Réville s'est acquitté de sa tâche d'une manière distinguée ; pourtant, dans sa conclusion, il a avancé quelque chose de plus, je ne dirai pas que ce qu'il peut prouver, mais que ce qu'il avait prouvé. En effet, après avoir tiré les conséquences qui découlent de la comparaison qu'il a instituée, il poursuit : « En présence de ces résultats acquis après un sérieux examen des textes évangéliques, est-il besoin d'aller chercher ailleurs que dans l'action combinée de la philosophie judéo-alexandrine, modifiée par son évolution interne, et des traditions synoptique et paulinienne, les éléments constitutifs du quatrième évangile ? Faut-il rechercher jusque dans le gnosticisme des analogies beaucoup moins intimes et moins nombreuses pour établir un rapport de parenté direct entre notre évangile et le mouvement gnostique ? » Après quoi il consacre quatre pages à établir la différence entre les idées de Valentinus et celles de Jean. C'est naturellement superficiel. Quant à la conclusion, elle est logiquement inexacte. « Jean est le produit d'une fusion de Philon et du christianisme, — c'est

à cela qu'elle revient, — donc il est inutile de chercher dans le gnosticisme la source des idées johanniques. » Mais s'il se trouvait que le gnosticisme fût un fruit d'idées judéo-helléniques, profondément modifiées par le parsisme ou par quelque autre influence, deviendrait-il absurde de supposer que ce fût de ce côté-là que le quatrième évangéliste aurait pu tirer sa philosophie ? En d'autres termes, quelque dissemblance qu'il y ait entre Jean et Valentinus, est-il impossible qu'ils soient fils d'une même mère ? Je n'ai pas le moins du monde l'intention de soutenir cette thèse ; je n'ai pas même les moyens d'en juger le bien ou mal fondé en fait ; mais je dis qu'elle n'est point absurde et que M. Réville n'a pas le droit de la repousser *a priori*. Il aurait dû se contenter d'avoir établi dans quelle mesure Jean et Philon sont d'accord, en attendant que quelqu'un d'autre peut-être parvînt à trouver une meilleure explication de l'origine des idées johanniques que celle qui les faisait dériver de Philon.

Tant que personne n'aura fait cela, il faudra s'en tenir aux résultats obtenus par M. Réville, ou, ce qui sera plus utile, étudier la question, en prenant pour fil conducteur sa thèse claire et méthodique. On ne la refermera pas sans avoir beaucoup appris.

Plus en tout cas qu'en lisant S.Sch.Simchowitz, *Der Positivismus im Mosaismus, erlæutert und entwickelt auf Grund der alten und mittelalterlichen philosophischen Literatur der Hebræer*[1]. Le titre déjà suffit à révéler la grosse faute de méthode commise par l'auteur. En effet, non seulement les penseurs juifs du moyen âge, mais encore, quoique dans une beaucoup moindre mesure, déjà les scribes dont le Talmud a conservé les paroles, ont eu connaissance de systèmes, pour le moins d'idées philosophiques, dont les écrivains bibliques n'avaient jamais entendu parler et n'avaient jamais fait l'objet de leurs réflexions. Quiconque s'appuie sur les opinions des derniers venus pour interpréter les paroles des anciens, y introduit nécessairement toutes sortes de choses que

[1]) Vienne, 1880 (XXIV et 208 pages).

les anciens n'avaient aucunement dans la pensée. L'auteur découvre dans le mosaïsme une doctrine positive sur le monde, l'esprit et la vie, conforme aux résultats atteints par un grand nombre de penseurs même modernes, et découlant d'observations exactes et de déductions logiques rigides. Il accorde que dans la Loi et les prophètes, même d'ordinaire dans le Talmud, la vérité est encore enveloppée de voiles; mais Moïse et ses disciples n'en ont pas moins perçu que la matière est éternelle, que le monde en a été tiré selon le plan de Dieu par des moyens naturels, etc. On ne réfute pas de semblables thèses, et l'on ne peut que regretter que l'auteur ait consacré son application peu commune et son érudition à développer une erreur si manifeste. Je ne signalerai qu'un seul point. L'auteur se figure honorer Moïse, les prophètes et les talmudistes en faisant d'eux des penseurs si éminents. En réalité, il les amoindrit. Penser selon toutes les règles de la logique n'est pas ce que l'homme peut faire de plus admirable. Si les conducteurs d'Israël, conduits par leur sentiment moral, ont réussi à saisir une vérité, ils sont plus grands que si leur conduite a été le résultat d'un raisonnement philosophique. Ainsi, l'auteur prétend que, soit dans la Loi, soit dans le Talmud, la défense de faire souffrir les animaux est un fruit de la psychologie et de la philosophie morale du mosaïsme. Mais, en réalité, les prescriptions qui sont relatives à ce point sont une preuve de la mansuétude, de l'esprit d'humanité des législateurs israélites et juifs, qui ont manifesté les mêmes dispositions dans leur amour de la paix et dans leur pitié des indigents. La gloire d'Israël est bien mince si elle ne peut pas se maintenir sur ce terrain-là.

Tout autre est le jugement qu'il faudra porter sur le solide ouvrage intitulé *System der altsynagogalen palæstinischen Theologie, aus Targum, Midrasch und Talmud*, dargestellt von Dr F. Weber, Pfarrer in Polsingen, Mittelfranken. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann. Leipzig, 1880 (xxxiv et 400 pages).

Voilà un livre qui mérite d'être chaudement recommandé. On verra que la méthode suivie par l'auteur dans l'ordonnance des

matières soulève de graves objections, de sorte que l'ouvrage est loin de répondre à l'idéal que nous pourrions concevoir d'un traité sur cette matière. Cela n'empêche pas que ce soit le meilleur existant qui en traite et que le contenu n'en soit très intéressant. Pendant vingt ans, c'est la préface qui nous l'apprend, le Dr Weber, « pressé d'un amour paulinien pour le peuple juif, » s'est absorbé dans l'étude du Targum, du Talmud et du Midrash. On voit par son livre qu'il lisait la plume à la main, prenant note sur note, extrait sur extrait, et qu'il a ensuite groupé ses notes sous diverses rubriques.

De là est sorti l'ouvrage, dont l'introduction traite des sources d'où il est tiré, après quoi vient une première partie intitulée *Principienlehre* et traitant (I) du nomisme, comme principe dominant du judaïsme. Ici il expose, 1° comment la Loi a été intronisée sous Esdras; 2° qu'elle est la révélation de Dieu et, 3° que le légalisme forme le caractère de la religion, de sorte, 4° que Dieu est en communion, sur la base de la Loi, uniquement avec Israël; 5° qu'Israël est au milieu des païens le peuple de la Loi et 6° que c'est par là que se mesure ce que vaut religieusement, ou ne vaut pas, le monde païen et quelle est sa destination. Ensuite l'auteur traite (II) du principe formel du nomisme, c'est-à-dire : 1° de l'Écriture; 2° de la tradition orale; 3° des méthodes suivies par les docteurs de la Loi pour déduire de l'Ecriture diverses propositions, et 4° de l'autorité des rabbins.

Dans la seconde partie, l'auteur s'occupe des dogmes spéciaux sous quatre rubriques : I, la théologie; II, la cosmologie et l'anthropologie ; III, la sotériologie et IV, l'eschatologie; chaque rubrique subdivisée comme il convient en chapitres et paragraphes.

Le Dr Weber n'avait pas encore mis la dernière main à son œuvre que la mort la lui fit abandonner. Il avait cependant prié le professeur Delitzsch de la publier, et c'est ce désir que celui-ci a réalisé en se faisant aider d'un savant plus jeune, M. G. Schnedermann.

Les éditeurs assurent avoir achevé de leur mieux la tâche de

l'auteur, ce qui comprenait la vérification des citations ; plus ils avançaient plus ils se convainquaient de l'excellence du travail qu'ils avaient entre les mains. Cette excellence consiste essentiellement dans l'exactitude des textes cités en très grand nombre à l'appui, et il est fort heureux que deux savants en aient contrôlé au moins une partie, d'autant plus qu'il est extrêmement difficile pour le lecteur de les vérifier. L'auteur n'a pas rendu cette tâche facile. Il cite le Talmud babylonien, comme on le fait toujours, en indiquant les pages; mais il néglige au moins la moitié du temps de dire si la citation se trouve sur le premier ou sur le second folio. Quant au Talmud de Jérusalem, il indique le chapitre, mais souvent sans ajouter dans quelle *halacha* il faut chercher. Il cite la Mechilta d'après l'édition de Weiss, le Siphra d'après celle de Malbim, le Siphré d'après celle de Friedmann ; mais chacun n'a pas justement ces éditions-là sous la main ; il en existe d'autres, qui ne sont pas inférieures. Pour le Rabbôt il désigne tantôt le chapitre, tantôt la page de l'édition de Sulzbacher. Les erreurs ne sont pas non plus sans exemple [1]. Il me semble que c'est le devoir de ceux qui citent le Talmud ou le Midrash, d'indiquer avec la précision la plus grande possible l'endroit d'où le passage est tiré, ce qui, pour les Midrashim, se fait d'ordinaire le mieux en désignant le verset de la Bible dans l'interprétation duquel il faut chercher. Sous ce rapport, l'exemple des éditeurs juifs n'est pas bon à suivre ; ils ont l'habitude pour les passages de la Bible de se contenter d'indiquer le chapitre sans nommer le verset, ce qui fatigue le lecteur et lui dérobe un temps précieux. Les éditeurs du livre de Weber auront sans doute complété les renvois lorsqu'ils ont eux-mêmes eu de la peine à découvrir les passages cités ; et on n'aurait pu exiger d'eux qu'ils les vérifiassent tous.

Un défaut important du livre de Weber se révèle déjà dans le

[1]) Page 15, l. 5 : *So auch*, VIII, 22 ; lisez : Spr. VIII, 22. — Page 33, *Ab. Z.* 27 *a* est inexactement traduit. — Page 39, le texte cité ne se trouve pas *Jer. Ber.*, III, mais il y a quelque chose d'approchant dans IV. — Page 66, *Mechilta*, 32 *b* (lig. 33 a) est inexactement traduit.

titre. D'après celui-ci, l'auteur se propose de faire connaître, d'après Targum, Midrash et Talmud, le système d'idées et de conceptions religieuses qui régnait dans le judaïsme palestinien pendant les cinq premiers siècles de notre ère. Mais les sources citées dans ce livre ne peuvent pas être prises telles quelles pour témoigner de ce qu'a été le judaïsme palestinien, puisqu'elles proviennent en partie de la Babylonie ; et, ce qui est plus fort, de quel droit l'auteur puise-t-il exclusivement à ces sources et ne tient-il aucun compte des livres apocryphes, des pseudépigraphes, des apocalypses et de Josèphe? Il ne mentionne pas même ce dernier, et pourtant il semble que ce Juif cultivé, religieux, orthodoxe du premier siècle mérite d'être entendu lorsqu'il s'agit de décrire les croyances de son époque. Il n'est pas permis de ne consulter dans ce but qu'une seule classe d'écrits, qui ont tous à peu près le même caractère les uns que les autres.

Weber nous donne uniquement les idées religieuses des haggadistes, et, quelque importantes qu'elles soient, elles ne représentent pas le judaïsme tout entier. Il y a encore celles des hommes de l'*halacha* et celles de ceux qui, comme Josèphe, sans être rabbins, sans prendre la parole dans les synagogues, avaient leurs très sérieuses croyances. Ces croyances différaient-elles de celles des haggadistes? Sans doute non dans le fond. Cela signifie que, si on les résume en quelques articles rédigés à tête reposée, comme l'a fait Josèphe à la fin de son second livre contre Apion, et comme, plus de dix siècles plus tard, Maimonides à son tour, les orateurs des synagogues pourraient les signer sans répugnance comme un résumé de leur doctrine. Mais s'en contenter, non pas. En leur qualité de prédicateurs, de poètes, de narrateurs, de moralistes, les hommes de la synagogue se lançaient dans des spéculations fantastiques et des allégorisations bibliques dont il n'est pas permis de donner une collection sous le titre de *système* de la « théologie des synagogues. » Rien ne ressemble moins à un système ; et quoique, de même que les *halachas*, les *haggadas* de rabbins célèbres se transmissent de géné-

ration en génération et fussent estimées à l'égal des perles, elles n'avaient pas d'autorité pour les croyants, et l'on a couché par écrit d'immenses chapelets d'interprétations divergentes d'un même passage, sans tenter un seul instant de les mettre d'accord les unes avec les autres. Par exemple, on demande quand le Messie viendra, et les réponses diffèrent du tout au tout. Les uns calculent le moment de sa venue et d'autres déclarent que c'est un mystère; l'un affirme que ce sera lorsque par sa pénitence et sa piété Israël se sera rendu digne de ce bonheur, un autre qu'il faut auparavant qu'Israël soit tombé au dernier degré de l'abjection, et un troisième prétend qu'il faut que les hommes (c'est-à-dire les Juifs) soient ou tous pieux, ou tous impies, avant que luise le siècle bienheureux. Nous avons là les produits d'émotions extrêmement variées, mais non pas les éléments d'un système, comme Weber voudrait nous le faire croire [1]. S'il avait voulu nous donner simplement ce qu'il avait récolté dans ses lectures haggadiques, il aurait dû mettre de côté le mot de système et commencer, avant ce qu'il avait à dire de l'Écriture et de son interprétation chez les Juifs [2], par un exposé du caractère de l'*haggada*, pour que le lecteur pût se placer au vrai point de vue pour se rendre compte de cet assemblage bariolé d'idées et de conceptions de tout genre.

Au lieu de cela, on nous donne un chapitre traitant « du principe matériel du nomisme [3], » tout à fait hors de place en cet endroit. En lisant les livres rabbiniques, Weber, fort naturellement, a été vivement impressionné par le rôle immense que la Loi joue dans les méditations religieuses des Juifs, et il débute pour cela par la thèse que le caractère dominant de leur religion est le légalisme, le nomisme. Ceci est indiscutablement vrai; mais il ne s'ensuit pas que toutes les conceptions, toutes les idées, toutes les imaginations des Juifs soient sous la dépendance de ce principe, bien moins encore en découlent plus ou moins.

[1]) Page 336.
[2]) Pages 78-143.
[3]) Pages 1-77.

Ainsi, Weber veut montrer l'influence du nomisme sur la notion de Dieu et affirme [1] que des dénominations de l'Être suprême comme celles de « le Lieu » (makôm), « le Seigneur du monde, » « l'Unique au monde, » etc., peuvent s'expliquer comme dérivant du nomisme. Mais alors d'où viendraient les dénominations comme « le Miséricordieux, » « notre Père dans les cieux, » tout aussi juives que celles qui précèdent, « le Saint, qu'il soit béni! » et d'autres encore? De plus, n'est-ce pas longtemps avant Esdras qu'en Israël on a conçu Dieu comme l'Unique, celui qui remplit le ciel et la terre, l'Invisible? Et pourtant, d'après Weber lui-même, c'est à l'époque d'Esdras que la Loi est devenue souveraine. Heureusement qu'il ne s'est livré que rarement à des tentatives aussi désespérées; d'ordinaire il laisse à ses lecteurs le soin de découvrir l'influence du nomisme sur les théologoumènes de la synagogue. Ceux-ci s'en épargneront probablement la peine.

Une théologie du genre de celle des haggadistes est un ramassis d'idées transmises par la tradition, modifiées par les circonstances, mélangées d'un grand nombre d'opinions individuelles. Comme le judaïsme était aussi libéral pour ce qui regarde la croyance que tyrannique pour ce qui regarde la pratique de la vie, et qu'il n'imposait l'unité des convictions que dans un petit nombre de points capitaux, déjà indiqués ci-dessus, l'origine divine de la Loi, l'unité de Dieu, la résurrection des morts, il en résultait que l'*haggada* aurait pu se comparer à un arbre non taillé, qui croît en broussaille. Si l'on se propose d'en rendre aussi systématiquement que possible le contenu, il faudra procéder historiquement et, avant tout, isoler les idées venues des ancêtres, nourries de la simple lecture de la Bible, celles qui après Esdras s'enracinèrent dans l'esprit des Juifs sérieux, pour dès lors se transmettre de génération en génération, naturellement non sans se modifier chemin faisant. En outre, on devra autant que possible tenir compte des différences de temps et de

[1]) Page 144 et suiv.

lieu. C'est ce que Weber avait promis de faire ; mais cela ne l'empêche pas de citer tout d'une haleine même la Mischna et la Gemara. En suivant la méthode indiquée, il y aurait quelque possibilité d'arriver à distinguer de la « théologie de l'ancienne synagogue » ce qui appartient en propre aux haggadistes. Malheureusement c'est là précisément ce dont on ne nous donne pour ainsi dire rien, pas même là où cela semblait aller de soi, c'est-à-dire dans l'eschatologie, espérances messianiques et croyance au retour des morts à la vie.

Malgré ces graves défauts, le livre de Weber enrichit notre littérature. Seulement il faut se garder d'y chercher un système de théologie. Ce qu'on y trouvera, c'est une réponse à cette question : Qu'est-ce qu'à l'époque talmudique on prêchait aux fidèles dans les synagogues, surtout le jour du sabbat?

Tandis que les discussions halachistes n'étaient, par la force des choses, attrayantes que pour de rares élus, c'étaient l'*haggada* et l'Écriture qui servaient à la nourriture spirituelle du grand nombre. Jusqu'ici, nous n'avions pour nous renseigner sur le contenu de l'*haggada* d'autres livres, écrits en langues modernes, que ceux des *Judenfresser*, mangeurs de Juifs. Ainsi Eisenmenger a publié une collection monstrueuse de pauvretés (il n'a guère rien réuni d'autre) provenant pêle-mêle, non seulement de l'époque talmudique, mais aussi des siècles plus récents. Il s'est appliqué à collectionner tout ce qu'il a pu en fait d'exagérations et d'extravagances. En revanche, Weber nous donne une collection de notions haggadiques recueillies par un chrétien dont le cœur brûlait pour les Juifs. On peut s'y fier. Nous avons bien là les pensées qui servaient à consoler et à exhorter le Juif, qui l'encourageaient à servir son Dieu et à poursuivre dans la patience sa route, ordinairement semée de trop nombreuses épines.

Ce livre fait voir parfaitement combien était senti le respect que le Juif croyant portait à la Loi; par cela même s'explique sa soumission aux préceptes de la Loi et son horreur à la pensée de devenir *'am haarets*, un ignorant impur, indigne de la société

de tout Juif scrupuleux. On y verra exposé lumineusement[1], comment le Juif se rendait méritant devant Dieu et comment il s'efforçait de couvrir au moyen de sa pénitence personnelle et des bonnes œuvres des saints, ce que sans cesse il sentait douloureusement qui lui manquait encore. Cette croyance consolante, « qu'Israël tout entier a part à la vie future, » ce bâton qui soutenait l'opprimé dans son dur chemin, est ici décrite en détail en même temps que l'orgueil, naturel mais désastreux, dont le Juif était pénétré en se comparant aux païens, ce qui explique trop bien que les fils d'Israël aient été haïs et persécutés. En un mot, sauf l'étude directe des écrits juifs, ce livre offre le meilleur moyen de comprendre le judaïsme.

Comprendre le judaïsme n'est vraiment pas une petite affaire. Le champ d'études est si vaste, les sources sont si nombreuses et si difficiles à consulter; enfin on n'a pas encore réussi, comme il le faudrait pour éclairer toute cette étude, à définir clairement la signification du judaïsme, je ne dis pas dans le monde antérieur au christianisme, mais dans le monde depuis la naissance du christianisme. J'ai peut-être, dans une certaine mesure, manqué d'équité à l'égard des savants juifs contemporains, en me plaignant à la fin du bulletin de l'année passée de ce qu'ils invoquaient, sans la définir suffisamment, ce qu'ils appelaient « la mission du Talmud au milieu du monde chrétien » et de ce que d'habitude « l'idée mère » faisait défaut à leurs études historiques. Du moins il se peut bien que la faute ne vienne pas tant d'eux-mêmes que de l'objet de leurs travaux.

Quelle est l'idée mère du judaïsme, sa raison d'être au sein de la société, le garant de son avenir? Telle est la question à laquelle M. James Darmesteter a voulu répondre dans un petit ouvrage intitulé *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*[2]. C'est vivement écrit, souvent spirituel d'observation et se lit avec intérêt. Si c'est la reproduction d'un discours, celui-ci sans nul doute a captivé l'auditoire et a été couvert d'applaudissements.

[1]) § 59 et suiv.
[2]) Paris, 1881. Prix, 1 fr.

Cependant une lecture à tête reposée ne laisse pas subsister toute cette chaleur; on continue d'admirer le talent de l'auteur et de se rendre à la justesse de maint détail; mais en même temps on finira par se demander : L'idée dominante elle-même, est-elle juste? Et la réponse à cette question sera négative. L'auteur se propose de mettre en lumière ce qui se trouve d'éternellement vrai dans le judaïsme et ce qui par conséquent en constitue la valeur durable; mais, quoiqu'il se soit promis d'être impartial, il se laisse guider par des préventions. Il tranche absolument en faveur du judaïsme la délicate question des rapports qui l'unissent au christianisme; tout ce qu'il y a de bon dans celui-ci lui vient de la religion des Juifs; Jésus a prêché la morale de Hillel et des haggadistes, mais ce sont les païens qui ont introduit dans les conceptions chrétiennes l'élément mythique et métaphysique qui a fait tant de mal dans le monde. La morale de Jésus est en principe extrêmement différente de celle de Hillel, que les Juifs placent beaucoup trop haut. La morale de Jésus est idéaliste, elle a pour principe la foi à la destination spirituelle de l'homme; celle de Hillel reste juive, c'est-à-dire légaliste, ayant pour principe la conservation des privilèges d'Israël par l'obéissance à la volonté de son Dieu. — Aux yeux de M. Darmesteter, l'idée fondamentale du Talmud est que le culte ne fait pas partie de l'essence du judaïsme et que la loi rituelle tout entière sera abolie. Par conséquent il prétend que tous les mouvements en sens libéral qui se sont produits au sein du christianisme, ont été alimentés par le judaïsme, et que l'Église chrétienne n'a réussi à sauver du naufrage sa métaphysique et sa foi aux miracles qu'en persécutant les Juifs. D'après lui, les meilleurs chrétiens ont toujours fini par négliger le Nouveau Testament pour l'Ancien. « Depuis la Révolution française, dit-il, c'est le judaïsme qui constitue l'esprit du siècle actuel et qui dirige le mouvement. » On a le droit, me semble-t-il, de lui demander à quel titre, comparant le christianisme avec le judaïsme, il ne prend pas celui-ci sous sa forme concrète, mais dans ce qu'il croit en être les idées fondamentales; il prend donc un judaïsme épuré, pour

l'opposer, non pas aux idées fondamentales du christianisme, mais au christianisme dans ses manifestations historiques. Dans toute comparaison entre des religions différentes, on doit distinguer le noyau de vérité contenu par chacune d'entre elles de l'enveloppe dans laquelle ce noyau est renfermé, et, me semble-t-il, l'enveloppe du judaïsme n'est pas des plus ténues. Où lit-on dans le Talmud que tout le rite est destiné à disparaître ? On y lit assez souvent le contraire.

Quelles sont, d'après M. Darmesteter, les idées fondamentales du judaïsme ? Il y en a deux. L'unité de Dieu, c'est-à-dire l'unité de loi dans l'univers, ce qui est la même chose que l'unité des forces, et le messianisme, c'est-à-dire la foi au triomphe de la justice au sein de l'humanité, ce qui est la même chose que la croyance au progrès. Je ne puis dire que je découvre dans ces deux principes un grand fond religieux. L'unité des forces dont on nous parle appartient au domaine des sciences naturelles et à celui de la métaphysique, et avant que ce que l'on nous donne sous le nom de croyance au progrès puisse prétendre au titre de foi religieuse, il faudra qu'on nous dise plus explicitement en quoi et par quels moyens on croit que l'humanité doit progresser. Si, par exemple, je suis convaincu qu'en rendant l'éducation toujours plus strictement scientifique et en perfectionnant sans cesse les connaissances acquises, on rendra l'humanité plus riche, plus saine, plus artistique et musicale, pourra-t-on voir là une conviction *religieuse ?* Lorsque le judaïsme et le christianisme auront tous deux fait leur temps en qualité d'associations ecclésiastiques, j'espère et je crois qu'il restera une foi plus noble et plus consolante que celle qui se borne à affirmer l'unité des forces et à proclamer la croyance au progrès.

H. Oort (de Leyde).

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION CHRÉTIENNE

VIE DE JÉSUS

L'année qui vient de s'écouler a vu paraître, dans notre pays, entre autres publications relatives aux origines du christianisme, trois travaux distingués consacrés à Jésus de Nazareth; ce sont *la vie de N. S. Jésus-Christ* par l'abbé C. Fouard [1], un article considérable intitulé *Jésus-Christ* donné par M. Sabatier, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, à *l'Encyclopédie des sciences religieuses* en cours de publication [2], et une *Critique des récits sur la vie de Jésus* de M. Ernest Havet, publiée par la *Revue des Deux-Mondes* [3]. Le présent Bulletin sera consacré à leur examen.

I

La *Vie de N. S. Jésus-Christ* de l'abbé Fouard se distingue de la plupart des publications émanant des cercles ecclésiastiques par des allures de bon ton et de bon goût, par un style vif et limpide, par une recherche d'exactitude sérieuse et soutenue. Quand

[1]) Deux vol. in-8. Paris, Lecoffre, 1880.
[2]) Tome VII, p. 341-401. Paris, Fischbacher, 1880.
[3]) Numéro du 1er avril 1881, p. 582-622.

on parcourt les notes nombreuses qui courent au bas des pages, on y remarque une érudition solide et de bon aloi, et tout d'abord une étude approfondie des textes originaux qui constitue une innovation importante et qu'on ne saurait louer trop haut.

La vie de Jésus de M. Fouard n'est point faite en effet sur la traduction latine des évangiles approuvée par l'Église, elle est faite sur le grec, et non point même sur la Vulgate du grec, mais sur les éditions critiques les plus récentes dont l'auteur discute les variantes avec l'aisance d'un homme familiarisé avec la critique des textes. C'est là sans doute le point de départ obligé d'une étude sur le fondateur du christianisme; il n'en reste pas moins que, pour agir ainsi, M. Fouard a dû rompre avec des préjugés et des habitudes tenaces. Nous signalons donc avec satisfaction ce progrès.

Mais là où la valeur de l'œuvre se marque au mieux, c'est dans la pensée même qui l'a inspirée. Voici les propres déclarations de M. Fouard: « Il ne suffit pas dans une vie du Christ d'exposer sa doctrine, il faut tenter la peinture des lieux où s'écoulèrent les jours du Sauveur, demander aux traditions contemporaines quelles pensées occupaient les esprits, à l'histoire quels hommes entouraient Jésus. Sur tous ces points les évangiles sont sobres de détails ; écrits pour des lecteurs auxquels la vie de l'Orient était familière, ils font constamment allusion à des coutumes différentes des nôtres et supposent connues des mœurs auxquelles nous sommes plus ou moins étrangers. C'est ce monde évanoui qu'il convient de ranimer, pour que l'Evangile soit compris comme il le fut au temps de son apparition. — Or il semble que tout soit mûr pour cette restauration du passé. Jamais l'Orient ne fut mieux connu; les paraphrases araméennes, les traditions contenues dans le Talmud et les écrivains juifs ont été longuement étudiées; l'Egypte et l'Assyrie, qui laissèrent en Judée de si profonds vestiges, révèlent enfin le secret de leurs institutions, en un mot l'archéologie hébraïque est devenue aussi complète et aussi lumineuse que celle de la Grèce et de Rome... Un précieux avantage est venu se joindre à tant d'autres et nous a permis de

peindre au naturel les lieux où vécut le Sauveur. Entouré d'amis qui nous prêtaient un concours aussi intelligent qu'affectueux, nous avons parcouru la Terre sainte « de Dan à Bersabée, » de Gaza à Tyr et au Liban, suivant le Maître pas à pas, aux collines témoins de sa naissance, dans le pays de mort où il fut tenté, sur les rives du lac qu'il aima. Partout nous avons retrouvé le monde vu par Jésus, les cités, les portes se fermant dès que l'unique flambeau s'allume pour éclairer la maison, les troupes de chiens parcourant les rues désertes et léchant les plaies du mendiant étendu au seuil du riche; les noces avec leur éclat, la salle du festin, les convives couchés sur la pourpre et le fin lin; les deuils bruyants, menés au son des flûtes et des lamentations; à l'entrée des villes, les aveugles répétant une plainte monotone, les lépreux montrant leurs plaies avec des cris déchirants; au désert de Jéricho, le sentier courant sur les collines sauvages, et le Bédouin, aux yeux creusés par la faim, épiant alors comme aujourd'hui le voyageur qui tombera sous ses coups. Ces tableaux sont tous dans l'évangile indiqués d'un mot, d'un trait; vus à la lumière de l'Orient, ils recouvrent leur premier éclat. » On voit par ces lignes l'objet que M. Fouard s'est proposé: replacer le Jésus des évangiles canoniques dans son milieu historique. Nous déclarons que ce but a été atteint dans une très grande mesure, et que cela n'est point à nos yeux un mince mérite. Quiconque feuilletera ces volumes avec quelque attention aura vite fait de s'en convaincre avec nous.

Maintenant le Jésus « des évangiles » est-il le Jésus « de l'histoire »? Non, sans doute, pour quiconque ne se place pas au point de vue absolu de la foi et de la tradition et tient le moindre compte des résultats obtenus par l'exégèse depuis cent ans. C'est là, aux yeux de notre *Revue*, strictement subordonnée au point de vue historique et résolue à n'en point sortir, un défaut que nulle considération secondaire ne saurait pallier, c'est une divergence de vues positive et qu'aucun artifice de discussion ou d'exposition ne saurait voiler. Pour M. l'abbé Fouard les évangiles et l'histoire se confondent et se recouvrent; pour nous les

évangiles sont une source trouble et mêlée où l'on peut puiser quelques renseignements historiques.

Nous ne saurions donc soumettre à une discussion profitable les vues qu'expose le disert écrivain sur l'ordre à adopter pour la succession des actes prêtés à Jésus par les différents évangiles ; nous déclarerons volontiers que ses essais d'harmonistique sont souvent ingénieux, et qu'il se tire avec dextérité des difficultés insolubles que présente toute tentative de fusion des traditions divergentes consignées aux quatre évangiles que le dogme consacre. Si nous voulions en dire quelque chose, nous exprimerions plutôt nos regrets de voir un esprit aussi distingué obligé de se débattre contre une série d'impossibilités qui naissent d'une appréciation inexacte de la valeur et de l'origine des documents employés. Nous pensons de même des essais de chronologie raisonnée des principaux actes de la vie du fondateur du christianisme, où M. Fouard a apporté son exactitude et sa persévérance habituelles, mais qui, péchant par le sol où ils sont construits, ne représentent qu'un échafaudage artificiel.

Et toutefois M. l'abbé Fouard n'a pas perdu son temps aux yeux de ceux qui n'avouent que le point de vue de l'histoire et écartent le surnaturel. En effet, si le Jésus de l'histoire et celui des évangiles font deux à nos yeux, il n'en est pas moins certain que le Jésus « de la légende évangélique » — nous employons ici le terme qui répond le plus exactement à notre pensée — a joué dans l'histoire du christianisme un rôle considérable, et que l'historien exact ne saurait méconnaître l'importance de ce rôle. D'où l'intérêt qu'il y a à le dégager et à le remettre dans sa véritable place.

Ceci est une pensée qu'il y a une vingtaine d'années encore, on eût hésité à exprimer dans la crainte qu'elle ne fût pas comprise, mais que, grâce aux progrès incontestables de la critique religieuse, on peut avouer aujourd'hui et soumettre à l'examen des cercles savants, débarrassés à l'heure présente tant du souci du dogme que de celui de la réfutation du dogme.

Oui, il a existé deux Jésus. D'abord le Jésus de l'histoire, c'est

à-dire un homme en chair et en os, né en Galilée, fils d'un certain Joseph et d'une certaine Marie et qui, à la suite de circonstances mal connues, a subi le dernier supplice au temps de Tibère, à Jérusalem. Ce Jésus là, salué du nom de Messie ou de Christ par un groupe d'adhérents, s'est trouvé être le fondateur du christianisme c'est-à-dire de la révolution religieuse qui domine les temps modernes, par une série d'événements dont nous commençons à nous rendre quelque peu compte, sans être encore arrivés à une très grande clarté.

A côté de ce Jésus et après lui, il y a eu un second Jésus, le Jésus des cercles croyants des premières générations qui ont suivi le Jésus de l'histoire. Ce Jésus là, c'est Jésus-Christ, où, selon l'expression de M. Fouard, c'est « N. S. Jésus-Christ, » c'est le Christ des évangiles et de la légende évangélique. A peine Jésus de Nazareth avait-il rendu le dernier soupir sur la croix, que le Christ de la légende a fait son apparition avec un cortège de miracles et de prodiges désormais attachés indissolublement à son nom. La première forme de la légende, d'après les meilleurs travaux de ce temps, est représentée par l'évangile primitif de Marc,—ou Proto-Marc,—notre Marc actuel débarrassé d'un certain nombre d'éléments. Jésus y apparaissait à l'âge adulte, lors du baptême demandé à Jean-Baptiste, et parvenait à une mort tragique, expressément prédite par lui à mainte reprise, à travers une série de prodiges dont le plus inouï devait suivre sa mise au tombeau. Du sépulcre il sortait en effet pour obtenir une place d'honneur dans les régions célestes. Cette légende, remaniée, grossie, embellie ou dénaturée au gré de l'imagination populaire des luttes intestines des Églises rivales, de visées théologiques divergentes ou directement opposées, augmentée en particulier de cette préface si médiocre qu'on appelle l'évangile de l'enfance, a abouti à trois formes qui sont restées distinctes et que l'Eglise, par une largeur très louable, a simultanément revêtues de son approbation, nos évangiles actuels de Mathieu, Marc et Luc. Dans un ordre d'idées très différent, un dogmatiste écrivait enfin une vie de Jésus où il remaniait librement le cadre traditionnel en donnant aux

actes miraculeux que la naïveté populaire acceptait dans toute leur lourdeur, et à la personne entière du Christ, un caractère symbolique et mystique : c'est l'évangile de Jean. Eh bien! il n'est pas téméraire d'affirmer que le « Jésus de la légende évangélique » a joué, à partir de la première génération chrétienne, un rôle prépondérant dans l'Église, que la piété et l'enthousiasme des fidèles se sont nourris de cette figure merveilleuse et y ont puisé une force extraordinaire, dont l'histoire exacte doit tenir compte comme d'un facteur de premier ordre, tandis que le vrai Jésus disparaissait de la scène, désormais remplie par la figure, autrement vivante, de ce que nous appellerons dans la langue de la psychologie moderne son « substitut. »

Si donc l'historien des origines du christianisme doit considérer comme sa première tâche la restitution de la figure du Jésus « de l'histoire, » il manquerait gravement à sa tâche s'il ne travaillait pas à restituer avec non moins de soin, le Jésus « de la légende » le véritable Jésus « de l'Église. » Il s'ensuit que l'écrivain qui se donne pour tâche de replacer avec sincérité, avec exactitude, avec naïveté et, — allons jusqu'au bout de notre pensée, — « avec foi » le Jésus des évangiles dans le milieu palestinien du premier siècle, c'est-à-dire dans le milieu par lequel et pour lequel il a été fait, fait réellement une œuvre d'historien et que la « vie de N. S. Jésus-Christ » de M. l'abbé Fouard cesse à ce point de vue de paraître, — ce qu'elle aura pu sembler de prime abord à quelques-uns, une œuvre inutile, condamnée par ses prémisses.

Que si l'on hésite à se rendre à l'opinion que nous venons d'exposer, que l'on considère le rôle énorme joué par la légende dans les mouvements religieux, particulièrement à la naissance de nouveaux cultes ! Certes, la légende de Jésus appartient bien à l'histoire des idées tout autant que la légende d'un Bouddha, d'un François d'Assise, et de la plupart des saints dont la vie est insignifiante, mais dont la légende est aussi riche qu'elle a été féconde. Nous appliquons donc simplement aux origines du

christianisme une observation dont la justesse n'est contestée ni pour son histoire ni pour l'étude des religions étrangères [1].

Mais nous faisons un pas de plus et nous disons que toute tentative de faire revivre la légende évangélique dans le milieu pour lequel elle a été faite, de la replacer dans le cadre auquel elle s'adapte, croît en intérêt et en importance à raison de l'insuccès des tentatives faites de notre temps pour retrouver le Jésus de l'histoire. Qu'on y fasse attention! Le Jésus « vrai, » celui qui a été mis en croix sous Ponce-Pilate, n'apparaît plus aux yeux des critiques sévères qu'avec des contours maigres et effacés : nous le verrons tout à l'heure avec M. Ernest Havet. Au lieu que le Jésus « faux », celui sous lequel la première Église chrétienne a effacé le fondateur authentique du christianisme, celui qui a vécu dans la conscience chrétienne dès la seconde moitié du premier siècle et continue de vivre dans le cœur des croyants; au lieu que le Christ de la légende a revêtu dès les premiers temps une physionnomie bien arrêtée, stéréotypée aux évangiles canoniques et qui nous a été conservée intacte; que, par conséquent, nous pouvons essayer, avec toute chance de succès, de remettre dans son entourage naturel. En vérité, il n'y aucun paradoxe à dire : 1° que le Jésus de la légende a exercé une influence historique au moins égale au Jésus de l'histoire; 2° que la figure du Jésus de la légende est bien connue, tandis que celle du Jésus de l'histoire se dérobe à nos prises et reste nébuleuse [2]. Nous reviendrons à propos de l'essai de M. Havet sur un point essentiel de cette assertion générale déjà effleuré en passant, à savoir

[1]) Qu'on pense aussi à des légendes politiques ou politico-religieuses telles que celles qui étaient chères aux plus fameux peuples de l'antiquité et, dans des temps plus rapprochés de nous, à la légende de Guillaume Tell et au serment du Grütli. A propos de ces dernières, qu'on pèse les paroles fort judicieuses de l'éminent auteur de l'*Histoire de la Confédération suisse*, M. L. Vuillemin, qui s'appliquent excellemment à l'objet dont nous traitons ici : « La critique a fait son œuvre. A nous d'en accepter les résultats, persuadés que toute conquête de la vérité est une force pour la patrie. Mais à nous aussi de faire à la légende et à la tradition leur place. Telle légende, accueillie par la nation et devenue partie de son existence, possède plus de valeur morale et a acquis plus d'importance historique que bien des faits matériellement constatés. »

[2]) On pourrait dire, en ce sens, que du *vrai* Jésus et du *faux* Jésus, le plus vrai est encore le second.

sur la nature et le caractère de la première « figure de Jésus ou vie de Jésus » qui fut mise en circulation dans les congrégations naissantes.

Nous avons toutefois un reproche d'une certaine importance à adresser à M. Fouard, en continuant de nous placer au point de vue du genre d'utilité bien défini que nous reconnaissons à son œuvre: c'est qu'il n'a pas pris la légende dans son état primitif, soit le Proto-Marc, soit le Marc tout entier, c'est qu'il a mis tant bien que mal en harmonie trois légendes, celles de Marc, Mathieu et Luc, qui sans doute ont un fond commun, mais diffèrent tant par leur tendance que par maint détail. Toutefois nous pardonnerions encore cet amalgame, dont l'Église du second siècle ne s'alarmait pas, si l'on nous avait épargné cet « évangile de l'enfance, » où s'étale un merveilleux de formation secondaire dont M. Fouard a encore aggravé les inconvénients par des remarques purement théologiques et dogmatiques. La légende de Jésus en elle-même, et telle que la commente et l'expose ce livre, gagnerait vraiment à ce retranchement. Mais ce qui blesse plus encore nos habitudes — ou nos désirs — d'histoire exacte, même sur le terrain de la légende, c'est ce « coupage, » qu'on nous passe l'expression, de la légende synoptique par le quatrième évangile, création d'un caractère si différent, si opposé. Il y a là, pour nous, un grave défaut, dont certaines parties de l'ouvrage portent la peine. Quand, à côté des pages vives, alertes, où revit la légende populaire dans ses traits simples et naïfs, se rencontrent des passages lourds ou subtils, où l'embarras, l'enchevêtrement, le changement de ton sont sensibles, on peut être sûr que l'implacable harmonistique vient de réclamer une place pour la théologie si particulière, en tout cas si peu populaire, du quatrième évangile. Pour retracer, fût-ce la légende évangélique, il faut sacrifier saint Jean, et M. Fouard ne le voulait, ni ne le pouvait [1].

[1]) Cf. pour la présente appréciation, *Revue critique*, année 1881, numéro 49.

II

Le point de vue de M. Sabatier dans son *Jésus-Christ* n'est pas celui de M. l'abbé Fouard. « Quelque auréole, dit-il, que la superstition populaire ou la spéculation dogmatique aient jetée autour du front de Jésus, la science ne saurait renoncer à expliquer son apparition d'après les lois générales qui régissent l'humanité. Elle doit seulement se rendre compte de l'exacte portée de l'explication qu'elle peut donner. Trois éléments constituent les grandes individualités : un élément d'héritage et de tradition, reçu du passé ou du milieu où s'est écoulée leur vie ; par exemple, chez Jésus la langue qu'il a parlée, la forme de son enseignement, son rôle de Messie. On comprend que, venue dans un autre temps et dans un autre pays, son apparition eût été différente. En second lieu, à cet élément traditionnel il faut ajouter un élément personnel fourni par la décision intérieure, par l'activité libre. Nous ne sommes pas seulement les fils de nos pères, nous sommes aussi les fils de nous-mêmes, de notre propre volonté : nous nous faisons ce que nous sommes. Enfin cette puissance elle-même de détermination intérieure vient de plus haut que nous. Le génie est un don de Dieu. C'est la manifestation particulière et individuelle du germe que l'auteur de toutes choses met dans un homme. On voit que nous n'appliquons pas à la vie de Jésus de Nazareth d'autres règles que celles qui sont de mise dans toute biographie. Mais il est évident que l'histoire n'atteint pas également les trois éléments que nous venons de distinguer. Elle peut déterminer et expliquer pleinement le premier, elle peut encore constater le second, bien que ce soit déjà plus délicat et plus difficile. Mais le troisième échappe à toute constatation comme à toute détermination scientifique, car c'est une quantité purement virtuelle et comme telle incommensurable. La science ne pourrait donner une explication pleinement satisfaisante que d'une personnalité qui serait nulle. Mais plus

cette personnalité s'affirme, tranche sur son milieu et sur sa race, plus le génie qui fait les artistes ou la volonté qui fait les héros éclate et grandit, plus le mystère est profond dans les vies individuelles. Il ne faut donc pas s'étonner si on le rencontre dans la personnalité la plus grande de l'histoire et si la science, avec ses approximations et ses analyses, n'arrive guère en définitive qu'à le constater. » Sous cette phraséologie, qui a le tort d'être empruntée à une psychologie dépassée, mais dont il était peut-être nécessaire d'user à l'endroit des lecteurs de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, éclate une déclaration capitale, que nous relevons avec satisfaction, à savoir que la vie du fondateur du christianisme doit être étudiée et exposée selon les procédés applicables à n'importe quel autre personnage historique. Voyons donc dans quelle mesure cet essai de restituer le Jésus de l'histoire a abouti à des résultats acceptables.

Signalons toutefois, avant d'entrer au vif du sujet, une *introduction historique* que l'on consultera avec profit. « L'idée de ne considérer nos évangiles que comme des documents historiques, dit M. Sabatier, et de s'en servir pour tracer une biographie scientifique et indépendante d'eux en quelque sorte, est relativement moderne. Cette idée n'apparaît en effet que vers la fin du XVIIIe siècle. Dans les temps antérieurs, la vie de Jésus ne pouvait se présenter que sous deux formes : une forme dogmatique dans les essais d'harmonistique des quatre évangiles, à qui la doctrine de la théopneustie littérale donnait une valeur absolue ; une forme populaire, dont les monuments les plus brillants sont les mystères du moyen âge. Les docteurs de cette époque qui ont fait des résumés de la vie de Jésus ne se sont point préoccupés de la vérité historique, mais de la seule édification. Ils ne songent à rappeler la vie de Jésus que comme type parfait de toute vie chrétienne... » Passant aux essais modernes, M. Sabatier caractérise les principaux en termes empreints à la fois d'une louable modération et d'une pénétration remarquable : « Le livre de Strauss (*Das Leben Jesu*, *kritisch bearbeitet*, 1835, dont M. Littré a donné la traduction) fit époque. L'exposition y est munie d'une immense

érudition qu'un style clair et facile rend accessible à tout esprit cultivé. On peut lui reprocher une assez fatigante monotonie. Le procédé littéraire, toujours le même dans chaque chapitre, laisse trop voir à l'avance le résultat uniforme où tend la discussion. L'auteur se met tour à tour au point de vue de l'interprétation rationaliste (qui prétendait ramener les miracles à leurs éléments naturels) et de l'interprétation supranaturaliste, et montre combien elles sont intenables. Alors vient, comme nécessaire et irrésistible, l'explication par le mythe. Nos évangiles ne sont point des documents historiques, mais le produit de la légende populaire, d'une mythologie inconsciente, dans laquelle la conscience chrétienne primitive reflétait naïvement son propre contenu. Le tout se terminait par une dissertation hégélienne sur l'idée de l'homme-Dieu dans laquelle Strauss démontrait que le vrai fils de Dieu, qui naît du Saint-Esprit, qui fait des miracles, meurt et ressuscite glorifié, c'est l'humanité elle-même; c'est elle seule qui réalise le dogme chrétien, car il n'est pas dans la nature des choses que l'idée absolue épuise sa richesse dans un individu; il y faut l'espèce tout entière. » La *Vie de Jésus* de M. Renan (1863) survenue après trente années de luttes et de travaux sur les questions si hardiment soulevées par Strauss se propose un objet tout différent de celui qu'avait eu en vue le théologien allemand : « Alors que chez le premier il devenait à peu près impossible de dire s'il restait autre chose de l'histoire que le fait abstrait de l'existence de Jésus de Nazareth, sa vie prenait chez le second les couleurs vives, les arêtes saillantes, le relief d'une histoire moderne. Que l'historien poète ait poussé trop loin et jusqu'au romanesque ce goût de peinture précise et vivante, il n'en faut pas douter. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'il avait eu l'intuition d'une vie humaine intense, originale, profonde, que l'analyse des documents évangéliques lui avait fait apparaître. La réalité triomphait du mythe. C'est le progrès que l'œuvre de M. Renan, malgré son imperfection scientifique, marque sur celle de Strauss. D'extérieur et d'historique le problème en même temps est devenu intérieur et psychologique. Strauss se deman-

dait : Y a-t-il autre chose qu'un mythe dans la vie de ce personnage messianique ? Aujourd'hui la question qui se débat est de savoir comment Jésus de Nazareth a pu se croire et se dire le Messie. Le fait historique étant mis hors de doute, c'est le phénomène psychologique qu'il s'agit d'expliquer. On connaît la solution présentée par M. Renan. Voulant montrer le développement par lequel Jésus est arrivé à ce rôle, il a établi trois périodes dans sa vie active. La première est celle de l'idylle galiléenne où Jésus apparaît comme un doux et pieux rabbin, prêchant la pure religion de l'esprit. Puis entraîné par ses propres succès, par l'enthousiasme de ses disciples, il consent à se laisser nommer fils de David et se prête moitié sincèrement, moitié par complaisance, au rêve de ses amis. Enfin il entre en lutte avec la hiérarchie, s'exalte et se livre entièrement aux espérances apocalyptiques d'un prochain retour triomphant et de l'établissement politique du règne de Dieu. Au fond, et malgré tous les ménagements de l'historien, c'est la marche d'un esprit sain vers la folie. Le Christ de M. Renan flotte en effet entre les calculs de l'ambitieux et les rêves de l'illuminé. »

Venons-en maintenant au « Jésus-Christ » de M. Sabatier lui-même. Le travail très étudié, très dense de cet écrivain se divise en huit chapitres dont le premier est l'*introduction historique* dont nous venons de donner quelques extraits, et dont les autres ont pour titres : II, *les sources;* III, *chronologie;* IV, *le développement de Jésus;* V, *le drame de la vie de Jésus;* VI, *les miracles;* VII, *l'enseignement;* VIII, *la résurrection de Jésus.*

Dans la discussion des documents littéraires d'où nous extrayons des renseignements historiques sur la personne de Jésus, M. Sabatier fait intervenir dans une proportion plus grande que la plupart de ses devanciers et d'une façon peut-être plus ingénieuse que vraiment probante, le témoignage des lettres de l'apôtre Paul. Il est certain en effet que ces documents, ceux du moins dont l'authenticité est incontestée, constituent à cet égard, comme s'exprime notre auteur, « une première base historique qui défie toute épreuve. » Oui, sans doute, s'il ne s'agissait que

de démontrer l'existence positive de Jésus, l'attestation écrite et signée de l'apôtre des gentils serait hors de prix. Mais il s'agit moins aujourd'hui d'affirmer, ce que nul ne conteste, que les documents de l'Église primitive nous ont conservé, à côté de souvenirs réels d'une personnalité éminente, des légendes qui surchargent l'histoire jusqu'à la dérober, que de faire le départ entre ces deux éléments également incontestés et incontestables : l'histoire et la légende. Or je ne vois point que le témoignage de saint Paul nous serve ici fort utilement. Quand M. Sabatier affirme que « comme la vie de Paul depuis son enfance s'était écoulée à Jérusalem et dans l'école du temple, il est impossible qu'il n'ait pas rencontré Jésus lui-même et ne se soit pas intéressé aux discussions que celui-ci entretint avec les pharisiens et les sadducéens dans ses derniers jours et au drame sanglant qui les termina, » je vois dans ces lignes une hypothèse ingénieuse, — d'autant plus intéressante qu'elle se rencontre sous la plume d'un savant qui a pratiqué saint Paul autant et plus que nul autre en France, — mais je ne saurais y rattacher en aucune façon l'espoir de lumières nouvelles sur la courte et tragique carrière du fondateur du christianisme. M. Sabatier prétend encore que la conversion du fougueux persécuteur de la secte messianique naissante est inexplicable sans une rencontre antérieure de Paul avec Jésus. « Tout s'explique, dit-il, de la façon la plus aisée si Paul avait entendu et vu le Seigneur lui-même, si la lumière divine qui éclate tout d'un coup dans son âme tombe sur cette matière antérieure qu'il considérait d'un regard hostile et qui va devenir la base et l'objet de sa foi. Il semble que cette hypothèse explique seule aussi suffisamment l'assurance qu'eut Paul, dès les premiers jours, d'être apôtre, directement choisi par le Christ au même titre que les Douze. Tout en effet, sa conversion et sa mission, ne s'est-il pas passé exclusivement entre le Seigneur et lui ? On sait d'ailleurs qu'il vécut longtemps dans l'intimité de disciples à qui la vie historique de Jésus était familière, Ananias, Barnabas, Silas; il visita Pierre et Jacques trois ans après sa conversion et resta avec eux quinze jours. Le mot dont il se sert

à cette occasion indique qu'il voulait les connaître, et les connaître parce qu'ils étaient les témoins les plus autorisés de Jésus. Si ses lettres renferment peu de communications spécialement historiques, c'est qu'elles nous exposent sa théologie. Mais il est évident que, dans sa prédication missionnaire, l'histoire devait tenir une bien grande place, comme on le voit dans les discours des Actes (XIII et XX). » J'admets pour un moment le bien-fondé de cette fragile construction ; — où nous mène-t-elle? « Voici déjà, répond M. Sabatier, ce que nous saurions de Jésus si les lettres de Paul seules nous avaient été conservées. Homme il naquit d'une femme comme l'un de nous, au moment où s'accomplissaient les destinées d'Israël ; il descendait de la famille de David, il fut circoncis et soumis à la loi juive depuis le jour de sa naissance. Il vécut pauvre et méprisé du monde, mais oint de l'esprit de Dieu, en réalité le Messie attendu et libérateur de l'humanité. Faible de corps, puissant par l'esprit, il n'a pas connu le péché et il a réalisé pleinement la volonté de Dieu qu'il nous a révélé comme son Père et comme notre Père. Dans sa mission terrestre cependant, il n'a point dépassé les limites d'Israël, pour lequel il a choisi douze apôtres à qui il a laissé des instructions précises et qu'il a munis de son esprit et de sa vertu miraculeuse. Bien qu'il ne se soit adressé lui-même qu'aux Juifs, il a donné son Évangile à toute l'humanité et fondé avant de mourir et scellé par son sang une nouvelle alliance dans laquelle tous les hommes ont le droit d'entrer par la foi. Cette existence fut couronnée par le supplice de la croix que l'apôtre pouvait minutieusement dépeindre jusqu'à produire l'impression même de la réalité (Galates, III, 1). Ce supplice eut lieu au moment de la Pâque et fut ordonné par les chefs du peuple. Jésus fut saisi la nuit, livré par un traître. Auparavant il avait, dans un dernier souper, prédit et accepté sa mort comme le gage de la nouvelle alliance. Car il a donné sa vie librement et par amour pour ses frères. Aussi a-t-il été immolé comme la victime sainte pour les péchés des hommes. C'est ce que rappelle le pain et la coupe de la cène, ce symbole qu'il institua au dernier moment pour y atta-

cher la mémoire éternelle de son sacrifice. Il fut enseveli, mais le troisième jour il ressuscita et apparut à une série de témoins qu'on peut compter et mettre par ordre : Pierre, les apôtres, cinq cents frères, Jacques, Paul enfin. Depuis lors, il est caché en Dieu, d'où il viendra, selon ses propres paroles, pour être le juge des vivants et des morts. »

Est-ce là tout? Oui, en vérité. Nous n'avons pas fait tort d'une syllabe à l'argumentation de l'habile écrivain, et nous demandons à notre tour si un pareil résultat est de nature à satisfaire une aussi grande attente. Non, ce n'est point là l'« esquisse riche et précise » que prétend M. Sabatier ; c'est de la théologie et du dogme accrochés à un nom. Il faut se payer de quelque illusion, de beaucoup d'illusion, pour voir dans ces assertions, presque toutes empruntées au domaine de l'imagination et de la contemplation mystiques, « un évangile primitif, l'évangile des premiers jours, antérieur à tous les autres et qui peut servir justement à les contrôler. » Loin d'affermir la base qu'il prétend consolider, M. Sabatier me semble beaucoup plutôt la ruiner, — bien malgré lui, — en établissant que le principal promoteur du christianisme naissant, qu'un homme à qui les moyens ne manquaient certes pas pour se renseigner auprès de témoins oculaires, avait déjà substitué une entité métaphysique à la figure du Jésus actif et vivant. Heureusement que la tradition populaire conservait avec plus de piété le souvenir de son héros! Nous revenons ainsi aux évangiles synoptiques.

Les résultats auquels une étude approfondie de ces documents littéraires a conduit M. Sabatier sont, sauf le détail propre à tout écrivain original, ceux qui prévalent aujourd'hui dans les cercles savants. Il admet qu'un résumé de la prédication de l'apôtre Pierre, rédigé par Marc son disciple et son interprète, fait le fond du Marc actuel, et qu'on peut rétablir les lignes primitives de cet écrit capital par la comparaison de cet évangile avec les deux autres, Mathieu et Luc. En d'autres termes, la version la plus ancienne de la vie de Jésus (Proto-Marc), se restitue en éliminant du second des évangiles canoniques (Marc) toutes les par-

ties qu'il n'a pas en commun avec le premier et le troisième. A ce premier élément s'en joint un second, constitué par un recueil de discours et sentences de Jésus, d'origine apostolique, qui ne nous est point parvenu intact, mais dont les matériaux se retrouvent, bien que rangés d'une façon très différente et mêlés de données suspectes, dans Mathieu et dans Luc. Joignez-y, en troisième lieu, ce que M. Sabatier propose d'appeler « l'Évangile des voyages de Jésus » (Luc. IX, 5-XVIII, 44), fragment propre au troisième évangile. Le savant auteur mentionne enfin « la tradition johannique, indépendante de la tradition précédente, la complétant et la corrigeant souvent heureusement, laquelle se trouve au fond du quatrième évangile. » Nous nous refusons à le suivre sur ce terrain. Retenons ici seulement une remarque importante sur laquelle nous reviendrons, à savoir que « même après avoir établi la plus antique tradition, on se trouvera encore souvent devant la question du miracle. »

Nous passons à regret sur la *Chronologie* dont plusieurs points mériteraient de nous arrêter ; nous ne nous attarderons point non plus au chapitre intitulé *Développement de Jésus*, où l'hypothèse et les vues théologiques tiennent, à notre gré, une place trop considérable, et nous arrivons droit à un point capital, au paragraphe intitulé *Le drame de la vie de Jésus*. D'après M. Sabatier, c'est la prédication de Jean-Baptiste qui amena « la crise intérieure et décisive d'où sortit claire et désormais sûre d'elle-même sa conscience messianique. » Ainsi cet écrivain rejette la vue, soutenue par plusieurs en ces derniers temps, notamment par M. Colani, que Jésus ne s'est considéré et donné comme Messie qu'à une époque ultérieure. Toutefois il atténue quelque peu cette déclaration quand il nous dit, d'une part, que Jésus avait commencé par repousser l'idée qu'il fût le Messie et qu'il ne l'accepta « qu'après l'avoir transformée de fond en comble, l'avoir épurée de tout fanatisme comme de toute superstition grossière et en avoir fait la réalisation du royaume de Dieu spirituel, invisible et moral dans les âmes repenties et régénérées ; » d'autre part, que « pour éviter tout malentendu, » il ne s'est pas pressé

de prendre ce titre de Messie, se réservant de « faire l'œuvre avant de révéler l'ouvrier, laissant peu à peu déterminer le caractère de celui-ci par la nature de celle-là. » M. Sabatier va jusqu'à dire que Jésus « n'acceptera définitivement et ouvertement ce titre glorieux que lorsqu'il ne tiendra plus rien *de la chair ni du sang*, » c'est-à-dire lorsqu'il l'aura dépouillé des espérances de rénovation matérielle qui y étaient attachées dans l'opinion publique.

Malgré sa répugnance à admettre un changement dans la direction suivie par le fondateur du christianisme, M. Sabatier est trop loyal pour refuser de se rendre à l'évidence des faits. Il accorde donc que dans les premiers temps de son activité publique, Jésus s'est fait illusion sur ses chances de succès. Pour qu'on ne m'accuse point de dépasser sa pensée en la résumant sous cette forme précise, je citerai encore ici ses propres paroles : « L'attention populaire, qui un moment s'était fortement attachée à lui, l'enthousiasme des premiers jours se sont refroidis. Il se voit abandonné ; il vit plus intimement avec ses disciples, il provoque sur le chemin de Césarée de Philippe la confession de Pierre, pour se l'attacher plus décidément et assurer l'avenir de son œuvre. Il désespère en effet de la voir se réaliser par sa parole ou par ses miracles. Il renonce à obtenir la conversion de son peuple, qu'il avait sérieusement entreprise ; il comprend que sa mission, sous peine d'être lâchement abandonnée, demande sa mort. La croix entre dans son horizon comme une réalité positive. Il se fit à ce moment comme un nouvel épanouissement dans l'âme de Jésus. Du baptême et de la tentation était sorti le Messie spirituel et moral ; des dernières épreuves de Galilée et des tentations de cette période sort le Messie souffrant, décidé à s'immoler à son peuple et à sceller son ministère de son martyre. On remarquera en effet qu'en acceptant l'hommage de Pierre, il y joint immédiatement la prédiction de ses souffrances inévitables et de son prochain supplice. »

M. Sabatier en arrive à distinguer trois périodes dans la carrière de Jésus. Une première période toute d'espérance et de joie ; une époque de crise « qu'on peut faire dater de la mort de Jean-

Baptiste ou de l'accusation portée contre Jésus de chasser les démons par Béelzébub qui marque sa rupture avec les pharisiens. Elle a son terme et son couronnement dans la scène du chemin de Césarée de Philippe et dans la décision de Jésus de monter à Jérusalem et d'y mourir. » La troisième période est celle de la lutte et de la catastrophe finale en Judée.

Je laisse maintenant de côté toutes les autres parties de ce travail. Ceux qui le parcourront devront tenir compte, pour être équitables, des susceptibilités du public auquel s'adressait M. Sabatier, susceptibilités que l'auteur a dû ménager et dont le souci embarrasse souvent sa marche; ils devront tenir compte aussi d'une situation d'esprit assez complexe, où l'historien ne parvient pas à secouer complètement les scrupules du croyant, ce qui aboutit à une confusion regrettable, en introduisant fréquemment un élément d'erreur dans l'exposé des problèmes et dans leur solution. On constatera surtout cette préoccupation dans les chapitres qui traitent des miracles et de la résurrection de Jésus.

Venons-en donc, sans plus d'ambages, au cœur même du sujet, à cette question essentielle : Qu'est-ce que Jésus s'est proposé de faire ? — On a vu par ce qui précède que Jésus, d'après M. Sabatier, s'était considéré, dès le début de son ministère, comme chargé de réaliser les espérances messianiques, mais en les transformant; qu'il avait pensé d'abord arriver à ses fins par sa parole et son influence personnelles, mais que, constatant qu'il n'y parviendrait point par ce chemin, il avait changé ses batteries et entrepris avec ses adversaires une lutte résolue dont il prévoyait que sa mort serait la conséquence. Il n'agissait point ainsi par désespoir et à l'aveugle, mais il s'était convaincu par ses méditations et son examen des circonstances, que son martyre assurerait le triomphe des idées qu'il s'était trouvé impuissant à faire prévaloir par son activité missionnaire.

La seule chance que nous ayons de voir un peu clair dans ce chapitre, aussi obscur que capital, de l'histoire religieuse de l'humanité, c'est de déterminer le sens que Jésus attachait au terme de royaume des cieux, équivalent de royaume ou d'ère messia-

nique. Personne ne conteste qu'il ne se soit proposé de préparer ou de fonder une économie nouvelle. Seulement on se divise profondément quand on veut définir le sens qu'il attachait à cette rénovation ou transformation, dont il se considérait comme l'organe.

« Le royaume des cieux, dit M. Sabatier, est (pour Jésus) le royaume du Père céleste, un nouvel ordre de choses spirituel et moral où la volonté du Père sera faite ici bas comme elle l'est dans le ciel. La conception que Jésus a eue du Père a modifié essentiellement la notion du royaume ;... il s'agissait pour lui d'autre chose que d'une révolution politique et d'un triomphe matériel de la théocratie. » Et un peu plus loin : « En faisant du royaume des cieux un royaume vraiment céleste, c'est-à-dire idéal, Jésus l'a élevé infiniment au-dessus de toutes les barrières nationales et sociales ; il a fondé vraiment le royaume des esprits, qui ne dépend plus des limites du temps et de l'espace. »

Je ne puis pas dissimuler la déception que me font éprouver de pareilles déclarations. Je ne saurais assez m'étonner qu'un esprit aussi consciencieux, aussi curieux, reste inféodé sur ce point aux banalités du rationalisme. La question n'est pas tranchée, elle est éludée. Il ne s'agit point de savoir si Jésus a voulu organiser un mouvement révolutionnaire contre les Romains ; le contraire est trop évident. C'est donc se tirer à bon marché des difficultés du sujet que d'opposer au messianisme belliqueux un messianisme idéal, dont la pensée était incompréhensible pour les contemporains. Non seulement on peut objecter aux vagues assertions de M. Sabatier des textes décisifs, mais on est en droit de lui reprocher d'avoir laissé la question au point où elle était il y a trente ans, et de n'avoir tenu aucun compte des graves attaques dont l'opinion toute conventionnelle qu'il reproduit avait été l'objet [1].

Entre le messianisme belliqueux et révolutionnaire et le messianisme philosophique, éthéré, dont M. Sabatier se borne à

[1]) Voyez entre autres notre *Histoire des idées messianiques*, p. 178-244.

reproduire la formule après MM. Reuss et Colani, il y a place pour d'autres conceptions, entre autres pour la foi en une révolution surnaturelle que doit préparer la rénovation morale du peuple de Dieu, et qui doit, à son tour, assurer le triomphe de la volonté céleste sur la terre. Une telle vue s'accommode parfaitement des conceptions mystiques les plus élevées, que nous n'avons nul dessein de refuser à Jésus. Voici en quels termes nous avions posé nous-même, il y a quelques années, la question; cet essai, dont toutes les assertions ne sont peut-être pas également défendables (nous allons y revenir à propos de M. Havet), constitue, si nous ne nous trompons, un effort consciencieux pour rétablir la pensée de Jésus, défigurée par toutes les théologies, dans son cadre naturel.

« Jésus, disions-nous, croit aussi fermement que personne à l'avènement prochain de l'ère messianique; mais d'une part, — et en cela il n'était certainement pas seul de son opinion, — il ne dédouble pas l'ère messianique en deux périodes : l'une faisant partie de la présente économie et précédant le jugement dernier, l'autre définitive, venant après ce jugement; et, de l'autre, il est fort peu préoccupé d'une revanche politique et d'une suprématie d'Israël sur les Romains. Sur ce second point certainement encore, bien des hommes religieux partageaient sa manière de voir. En tout ceci, il est essentiel de ne pas oublier que le « type messianique » alors courant ne s'imposait nullement comme eût fait un dogme religieux, et qu'une grande latitude était laissée à tous dans l'idée qu'il leur plaisait de se faire du royaume de Dieu attendu. Jésus donc, comme Jean-Baptiste et après lui, a pu se construire une théorie messianique qui fût à la hauteur des exigences de sa conscience et de son esprit.

» L'idée du Messie, qui lui était sans doute assez antipathique sous sa forme vulgaire, a dû en particulier fort peu le préoccuper tant qu'il s'est imaginé que Jean et lui (lui surtout) suffiraient à remplir le rôle de « préparateurs » de la venue de Dieu, que la tradition réservait à Élie ressuscité. N'admettant pas

une première ère messianique, il n'eût trop su quel rôle donner à ce Messie du peuple, qui ne lui était point sympathique; d'ailleurs, avec les procédés de l'exégèse du temps, ne sentant pas la nécessité d'un Messie, il ne devait guère le retrouver dans les saints livres, que sans doute il méditait assidûment.

» Survient la crise dont nous avons essayé de démêler le sens et la raison [1]. L'idée de Messie, jusqu'alors dédaignée, se présente à lui avec des couleurs toutes nouvelles. Le « Fils de l'homme » (ou prophète annonciateur) et le « Messie » ne font plus qu'un, et le personnage auquel aboutit tout ce travail intérieur est un « Messie qui doit mourir. » L'avènement du royaume de Dieu (ou des cieux) n'en reste pas moins à l'horizon. Seulement cet avènement sera précédé de la mort du Messie, c'est-à-dire de sa mort à lui Jésus, puis d'un temps d'épreuve (d'après des analogies fournies par les prophètes). Le royaume de Dieu, retardé ou simplement voilé pour un moment par le nuage sombre qui vient s'interposer entre le présent et lui, c'est toujours l'ère messianique *après* le jugement, qu'il n'avait cessé d'attendre avec ses contemporains. Nulle part il ne la décrit; nous savons seulement qu'elle sera précédée de la résurrection et du jugement général. Quand Dieu viendra présider les assises solennelles, Jésus-Messie, recueilli auprès de lui lors de sa mort, descendra avec lui sur les nuées du ciel, sans prendre part pour cela au jugement, et obtiendra la place d'honneur dans le royaume de bonheur et de justice qui ne verra pas de fin [2]. »

On verra dans ces lignes une tentative de replacer dans un cadre, dont la structure générale ne diffère pas sensiblement de celle admise par M. Sabatier, une figure qui soit celle d'un prophète juif du 1er siècle de notre ère, et non du moraliste religieux que peuvent se proposer comme idéal tels cercles protestants du XIXe. Chez le savant que nous critiquons, entre le contenant qui est emprunté à l'histoire réelle, et le contenu qui

[1]) Crise provoquée par l'opposition violente d'un grand nombre et par le supplice de Jean-Baptiste.
[2]) Ouvrage cité, p. 240-244.

trahit les désirs d'un contemporain, il y a incompatibilité, manque absolu de convenance et de rapport; par suite la doctrine prétendue ne saurait expliquer sa conduite, et la question reste non résolue.

Nous nous expliquons cet insuccès par la position personnelle de l'auteur. Son œuvre, fort utile pour infuser quelque sens de la réalité à des esprits qui ne connaissent que les abstractions du dogme, ne s'est pas placée assez franchement sur le terrain de l'histoire pour apporter des lumières nouvelles à ceux qui n'en connaissent pas d'autre.

III

Avec M. Ernest Havet nous nous plaçons d'emblée sur ce terrain de la pure histoire, qui est le nôtre, qui est celui de cette *Revue*. Nous n'aurons donc point à nous débattre contre un dogme, que nous faisons profession d'ignorer. Que Jésus de Nazareth, que le rabbi galiléen ait été divinisé de bonne heure par ses adhérents, il ne nous importe : ce que nous voulons connaître, c'est l'homme Jésus et lui seul [1].

En quelques phrases vigoureuses, l'éminent écrivain situe son sujet; puis il évoque la figure de Jean-Baptiste, cette préface de l'Évangile traditionnel, que la critique moderne reconnaît de plus en plus être la préface essentielle de l'œuvre du fondateur du christianisme. « Il paraît, dit M. Havet, être le premier qui ait annoncé l'avènement prochain du royaume de Dieu, non plus

[1]) « La première obligation que nous fait le principe rationaliste, qui est le fondement de toute critique, dit M. Havet, est d'écarter de la vie de Jésus le surnaturel. » Sans aucun doute, mais nous ne saurions approuver ce terme de rationaliste. Le véritable rationaliste, au sens historique du mot, — nous avons déjà eu occasion de le dire, — c'est l'écrivain qui ramène quelque enseignement du passé à son point de vue propre, soit philosophique, soit mystique; c'est celui qui ne respecte pas assez l'histoire pour laisser à chaque homme et à chaque doctrine le caractère de son temps et de son milieu. Le rationalisme peut être de droite comme de gauche, de toutes les nuances de droite comme de toutes les nuances de gauche, son principe étant de contraindre telle figure à entrer dans les lignes de l'idéal qu'il a adopté lui-même.

comme un événement du monde présent, mais comme la fin de ce monde et l'ouverture d'une nouvelle existence, et il invitait les enfants d'Israël à se préparer à cette régénération par un changement de vie, μετάνοια, et à pratiquer « la piété envers Dieu « et la justice envers les hommes », pour mériter la « rémission de « leurs péchés, » qui faisaient encore obstacle au bienfait divin. L'eau où il faisait plonger ceux qui venaient à lui (en même temps qu'il leur en versait sans doute sur la tête) était le signe de cette purification des âmes. »

Immédiatement l'ingénieux écrivain complète ce bref tableau par des réflexions de la plus grande importance : « *Luc* nous dit expressément que les peuples se demandaient si Jean n'était pas le Christ (III, 15), et il paraît bien qu'il passa pour tel après sa mort. Le roman pieux attribué à Clément de Rome et intitulé : *les Reconnaissances*, nous l'assure : Parmi les disciples de Jean, ceux qui paraissaient considérables se séparèrent de la foule et prêchèrent que leur maître était le Christ (I, 54). — Josèphe, qui s'applique à ne rien laisser paraître de ce qui touche aux idées messianiques, se borne à marquer l'impression profonde que causa sa mort ; il dit qu'un échec qu'Hérode éprouva peu après dans une guerre contre un roi arabe, son voisin, parut un châtiment de Dieu qui le frappait pour ce crime. Mais si, après la mort de Jean, on s'est mis à croire qu'il pouvait bien être le Christ ou Messie, on était amené nécessairement par là à l'idée que le Christ, au lieu de régner, ou plutôt avant de régner, pouvait bien souffrir et mourir, sauf à se relever du tombeau quand serait venue l'heure de son règne. C'est peut-être ainsi que s'est répandue l'interprétation qui appliquait au Christ le chapitre d'*Isaïe* sur la *passion* d'Israël [1]. »

Je continue cette citation, qui est essentielle : « Cependant il semble que cette imagination, trop nouvelle encore, n'ait pu se fixer sur Jean, et se soit transportée sur Jésus, sur celui au sujet

[1]) Comparez à cette vue des considérations analogues dans notre *Histoire des idées messianiques*, chap. VI, p. 213 et suiv., en particulier la *note* de la page 223.

de qui un *Évangile* fait dire à Hérode : Celui-là est Jean qui s'est relevé d'entre les morts. (*Matth.*, XIV, 2.) — Alors les disciples de Jésus regardèrent Jean comme un simple précurseur de leur maître ; en suivant cette idée, ils imaginèrent que Jean lui-même avait ainsi parlé, et qu'il annonçait la venue « d'un plus fort que lui. » Cela ne peut évidemment être accepté. Je crois même que, dans la vérité historique, Jean a fait en Judée une plus grande figure que Jésus, et qu'il est l'auteur réel de la révolution religieuse dont Jésus a eu l'honneur. La manière dont Josèphe, dans son *Histoire*, s'arrête à parler de lui suffirait pour témoigner de son importance (*Antiq.*, XVIII, v, 2) ; mais les Évangiles mêmes laissent échapper à son sujet des expressions très singulières : « Je vous le dis en vérité, il ne s'est jamais levé parmi les fils des femmes un plus grand que Jean (Matth., IX, 11). — Et encore : La loi et les prophètes jusqu'à Jean, et, depuis lors, la Bonne Nouvelle du royaume de Dieu (Luc, XVI, 16)... — Jésus, cependant, est demeuré définitivement le Christ (Messie) unique. »

Je ne suis pas loin de donner un assentiment complet à ces vues, dont je me suis singulièrement rapproché dans une publication antérieure. J'ai prétendu même, — et je crois, après plusieurs années, pouvoir maintenir cette assertion — que Jésus, dans la crise finale de sa vie, a affirmé que Jean-Baptiste continuait d'être son maître à lui, son « chef de file, » le véritable fondateur du royaume de Dieu, ainsi que l'indiquent déjà les deux textes cités par M. Havet, et dont je donnais la même explication que lui, contrairement à l'exégèse qui a prévalu dans la tradition[1]. J'en trouvais la preuve dans la parabole dite des méchants vignerons, et dans les passages voisins, où l'interprétation consacrée voit une sorte de prophétie dont l'effet ne se conçoit pas sur les auditeurs, et où je reconnais, au contraire, une vigoureuse allusion à un fait encore présent à la mémoire des contemporains, et qui était de nature à

[1]) Un interpolateur, choqué de l'éloge du Baptiste que contient la première de ces citations, a voulu la corriger par l'addition de ces mots : « Cependant le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui, » qui jure avec le contexte et a facilité une grave erreur d'interprétation. Ouvrage cité, note 2 de la page 188.

les impressionner profondément. Ici encore, je demande la permission de reproduire un passage de mon *Histoire des idées messianiques*.

« Jean et le Fils de l'homme (nom sous lequel Jésus se désignait d'habitude, et que je considère comme synonyme non de *Messie*, mais de *prophète*) sont deux prophètes chargés du même office, bien qu'ils y apportent l'un son austérité, l'autre sa joyeuse confiance... Jean et Jésus sont frères, mais Jean a sur Jésus l'immense privilège d'avoir été le frère aîné, d'avoir inauguré l'œuvre que Jésus continue. Cette conviction que son œuvre à lui repose sur celle de Jean, et que, sans cette base, la sienne n'est rien, le pénètre jusque dans les derniers jours de sa vie, jusqu'au moment de mourir... Nous en avons la preuve dans sa réponse à une question posée par ses adversaires : Par quel pouvoir agis-tu ainsi, et qui t'a donné ce pouvoir ? — Quand vous m'aurez dit, réplique-t-il, si le baptême de Jean venait du ciel ou des hommes, je vous dirai à mon tour quelle est l'autorité par laquelle j'agis (Matth., XXI, 23 suiv.), — c'est-à-dire : si vous croyez à l'autorité divine de l'œuvre de Jean, vous croirez aussi en la mienne, et, en d'autres termes : puisque vous n'avouez pas l'autorité du Baptiste, vous ne reconnaîtrez pas davantage la mienne, qui est la même, car l'une tient à l'autre. — Sa pensée reste alors fixée sur celui dont la parole hardie a ouvert l'ère nouvelle ; il blâme vivement les pharisiens de n'avoir pas écouté l'appel du Baptiste ; puis, dans une comparaison émouvante, il leur reproche amèrement d'avoir traîtreusement mis à mort Jean, le fils bien-aimé dont le maître de la vigne espérait que les rebelles le respecteraient, quoiqu'ils n'eussent point respecté les prophètes envoyés avant lui ; et, après les avoir menacés de la vengeance divine, il leur rappelle enfin une parole de l'Écriture : la pierre que les architectes ont rejetée, c'est de celle-là que le Seigneur fera la clef de l'édifice. — Cette pierre, c'est encore le Baptiste [1]. »

[1]) Ouvrage cité, p. 188-191. Cf. Mathieu, XXI, 23-42. Voyez aussi la note de la page 191. Nous avons ici suivi le texte de Mathieu ; il eût été préférable de prendre celui de Marc, *a priori* plus digne de créance, et où le nexe de l'argumentation est rendu plus vigoureux par la suppression de quelques lignes. Voyez la même note de la page 191.

Je vois donc dans la thèse de M. Ernest Havet une confirmation éclatante de mes propres vues, en même temps que je le prie de bien vouloir considérer si mon interprétation des textes indiqués à l'instant n'apporte pas un utile renfort à sa démonstration. — Pourquoi est-ce Jésus, pourquoi n'est-ce pas Jean qui a fondé le *christianisme* ou messianisme (christ = messie) ? C'est là un de ces problèmes que la curiosité de l'historien aime à se poser, sans posséder les éléments indispensables à leur solution. Peut-être est-ce surtout parce que Jean n'a pas eu un saint Paul, résolu à transporter son œuvre, à peine encore ébauchée, du terrain du judaïsme sur celui du paganisme !

C'est à Jésus qu'il faut donc en revenir toujours. — M. Havet apprécie avec sûreté les documents qui nous renseignent sur sa personne. A ceux qui cherchent à se dissimuler la déplorable insuffisance de ces sources (ah ! si nous savions sur le fondateur du christianisme le quart de ce qu'on sait sur Mahomet !), il est utile, il est bienfaisant de mettre sous les yeux les résultats avérés de de la critique, tels que les rend l'éminent écrivain, avec l'autorité d'une forte information.

« Nous n'avons aucuns renseignements sur la vie de Jésus en dehors des quatre *Évangiles*, comme on les appelle, et les Évangiles sont de bien pauvres documents. D'abord ils sont venus très tard, car ils sont certainement postérieurs à la prise de Jérusalem par Titus ; on ne peut donc supposer moins de quarante années entre la date de la mort de Jésus et celle du plus ancien Évangile. Ensuite, il sont écrits en grec, et par conséquent pour des pays étrangers à ceux où Jésus a vécu, loin de tout témoin de sa vie et de tout contrôle.

« Rapprochés les uns des autres, les quatre Évangiles ne s'accordent pas entre eux, et leur désaccord obstiné a cruellement embarrassé les croyants. Il n'y a pas un seul récit, je dis rigoureusement pas un seul, qui soit présenté dans les quatre Évangiles de la même manière, et, le plus souvent, les différences sont telles entre les différentes versions, qu'il est impossible de les concilier, et qu'il faut sacrifier l'une à l'autre. Le fameux *Examen*

critique de la vie de Jésus, par Strauss, est rempli par la discussion de ces divergences, poursuivies jusque dans le moindre détail, de manière que pas une phrase ne subsiste inattaquable...

« Si, au contraire, on se met en dehors de l'orthodoxie, cette critique perd de son importance, puisqu'il n'y a rien de plus ordinaire que des variations et des contradictions dans des récits humains. Cependant elles sont ici à la fois tellement marquées et tellement multipliées, que les doutes qu'elles soulèvent vont au delà de ceux que la plupart des histoires suggèrent. Nous avons ainsi l'impression, non plus que la vérité primitive a été altérée, mais que le plus souvent il manque au récit un fond de vérité primitive et que l'imagination a tout fait.

» Enfin, aucun de ces livres ne présente les caractères d'un récit suivi. Ce sont des scènes détachées qui ne tiennent les unes aux autres par aucun lien ; on s'y propose d'édifier le lecteur, nullement de le renseigner. Les indications chronologiques y sont en très-petit nombre, et nullement sûres. A l'exception des noms des Douze, rien n'est plus rare qu'un nom propre dans ces récits, et c'est assez pour montrer combien ils ressemblent peu à de l'histoire. Jésus les traverse comme une apparition plutôt qu'il n'y figure comme un homme réel qui a des amis et des ennemis, des maîtres, des camarades, des projets et des aventures. Il a prêché une fois, une autre fois il a guéri ; il a fait une autre fois l'un et l'autre, sans qu'on nous marque le plus souvent ni quand ni où. Voilà à peu près tout ce qu'on nous dit : ce n'est pas là une histoire.

« Il existe, il est vrai, des lettres de Paul, notablement plus anciennes que les Évangiles, et plus voisines de Jésus. Mais ces quatre courts morceaux... ne nous apprennent rien sur le maître, que Paul n'avait pas connu. Aussi demeure-t-on bien étonné, quand on a étudié le Nouveau Testament pour s'éclairer sur la personne de Jésus, de la vanité de cette étude et de la profonde ignorance où l'on aboutit...

« La critique a reconnu que le plus ancien des quatre Évangiles est celui qui vient le second, dans nos recueils, sous le

nom de Marc, et qui est le plus court et le plus simple. C'est donc à celui-là que nous devrons nous adresser de préférence pour chercher la vérité sur Jésus; mais celui-là même nous fournit bien peu de chose. »

Et un peu plus loin :

« Après avoir effacé des récits évangéliques le surnaturel, on pourrait croire que rien n'empêche d'accepter le reste; mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'on ne peut s'en rapporter à leur témoignage. Je ne connais qu'un seul de ces faits qui soit absolument incontestable, c'est que Jésus a été mis en croix par l'ordre du procurateur Pontius Pilatus; mais, à l'exception de ce fait unique, je ne crois pas qu'on ait produit au sujet de Jésus une allégation qui ne soit sujette à des doutes très graves. »

Sur trois points essentiels, M. Havet se propose de montrer tout d'abord que les historiens de Jésus ont fait uniformément erreur. Il tient pour douteuses, sinon pour fausses, les trois propositions suivantes :

Que Jésus se soit donné pour le Christ;

Qu'il ait été supplicié à la suite d'une condamnation solennelle prononcée par le synédrion assemblé et dont le procurateur Pilatus s'est fait l'exécuteur;

Qu'il ait annoncé la réprobation des Juifs et l'élection des païens à leur place; que ses attaques les plus vives aient porté sur les pharisiens.

Je laisse de côté le second point, sur lequel un de nos collaborateurs reviendra prochainement; je néglige la seconde partie du troisième point, relative à l'attitude de Jésus envers les pharisiens [1], pour dire un mot seulement de la prétendue réprobation du judaïsme, et je m'arrêterai avec plus de soin à la première thèse, qui est réellement nouvelle et du plus haut intérêt.

En ce qui touche la « réjection d'Israël, » qui est en effet devenue un lieu commun de la tradition, M. Havet est absolument dans

[1]) J'accorde volontiers à M. Havet que les Évangiles ont beaucoup exagéré, mais je ne saurais, faute d'espace, m'engager plus longuement.

le vrai. C'est là une prétention insoutenable et qui ne tient pas devant l'examen des faits. Jamais Jésus de Nazareth n'a prononcé les paroles inouïes que lui prêtent à cet égard les Évangiles; c'est saint Paul seul qui, par une entorse incroyable donnée au christianisme primitif, a orienté la boussole de la secte nouvelle sur les terres païennes, et ce n'est qu'après le succès de cette tentative audacieuse qu'on a pu glisser dans les paroles de Jésus, sous la forme d'une prédiction, la constatation du fait accompli. Le transfert des promesses messianiques du peuple élu aux « gentils » ne pouvait être tenté et accompli que par un homme résolu à faire fléchir la tradition la plus authentique, — au sujet de laquelle il affichait volontiers son mépris — devant la raideur d'un système élaboré dans sa tête. Seulement, tout en me rangeant à l'avis de l'éminent écrivain, je dois réclamer le droit de priorité sur ce point. La démonstration qu'il fait d'une façon si décisive, je l'avais déjà présentée dans mon *Histoire des idées messianiques*[1], contre un critique fort distingué qui, lui aussi, comme le fougueux apôtre, sacrifiait trop aisément les faits aux idées préconçues, M. Colani. « Dans l'état actuel de la science, disais-je, et en présence des textes, rien ne nous autorise à affirmer que Jésus entendît ouvrir le royaume à venir aussi bien aux païens qu'aux Juifs, et l'on doit plutôt être disposé à admettre que, dans sa pensée, les païens, pour prendre part à la félicité future, doivent passer par le judaïsme, ce qui fut la foi de la primitive Église. »

Quant à l'assertion d'après laquelle Jésus n'a pas prétendu être le Christ (ou Messie) et ne s'est pas donné pour tel, c'est une opinion véritablement nouvelle et du plus vif intérêt, quoique peut-être d'une portée moindre qu'il ne paraît au premier abord. En effet, la fondation de l'Église chrétienne n'en repose pas moins sur la foi en la messianité de Jésus, que celui-ci ait revendiqué lui-même ce titre, ou que ses disciples le lui aient attribué spontanément après sa mort. Je dois déclarer que, bien que j'aie eu occasion de me prononcer précédemment sur ce point, je me sens

[1]) P. 203-208.

absolument sans parti pris, ne demandant pas mieux que de me laisser convaincre, si l'argumentation de M. Havet ébranle les textes qui servent d'appui à l'opinion vulgaire.

Il faut dire que l'opinion vulgaire avait été déjà entamée par la critique. M. Colani, dans le curieux ouvrage qu'il a publié sous le titre de *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, — mais où malheureusement la pénétration critique s'est souvent trouvée en défaut devant le parti pris du philosophe et du théologien, — avait démontré d'une façon très satisfaisante que Jésus n'avait pas accepté le titre de Messie avant la confession de Pierre sur le chemin de Césarée de Philippe. On a vu que M. Sabatier accordait partiellement cette thèse, quand il déclare, à son tour, que Jésus n'a pas *revendiqué* le titre de Messie avant la même date. M. Havet va beaucoup plus loin en disant que Jésus n'a jamais manifesté de prétention à ce titre.

J'entends d'ici les hauts cris jetés dans le camp des partisans de la conservation ; on taxera cette assertion de défi et de gageure. Il faut commencer par déclarer qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. L'emploi mal raisonné des termes de Messie (Christ) ou de royaume messianique a fait naître des idées peu exactes. Jean-Baptiste prétendait travailler à l'avènement du royaume de Dieu ou royaume messianique, certainement sans attendre un Messie personnel[1] ; Jésus, d'après bien des critiques et d'après nous-même, a d'abord annoncé cette même révolution surnaturelle sans prétendre y jouer le rôle de Messie et sans penser qu'aucun autre dût y être appelé. L'ère messianique, pour beaucoup, ne comportait d'autre roi que Dieu lui-même ; dans les cercles populaires, on préférait l'idée d'un Messie humain, d'un personnage accrédité par la Divinité. *A priori* il n'est donc pas impossible que Jésus, disciple de Jean-Baptiste qui n'attendait pas de Messie humain, n'en ait pas davantage admis, soit un autre, soit lui-même. Et il n'est pas impossible non plus, comme nous l'indiquions il y a un instant[2], que l'enthousiasme de ses disciples ait affublé Jésus de

[1]) Voyez notre *Histoire des idées messianiques*, p. 171-176.
[2]) Ouvrage cité, p. 183 suiv.

ce titre, après sa mort, sans qu'il l'eût revendiqué lui-même. Nous le répétons, c'est une affaire de textes et pas autre chose.

M. Havet est frappé de voir que partout où la qualité de Christ (Messie) est attribuée à Jésus par d'autres, il recommande impérieusement que cette qualité soit tenue secrète. Pourquoi un homme qui se propose de se faire reconnaître des siens pour le Messie, ferme-t-il ainsi la bouche à ceux qui ont su discerner ce haut caractère? Sous prétexte d'écarter de fausses interprétations, il est bien clair que c'était y prêter davantage encore. Il y a en particulier, lors de la Transfiguration, une mention fort curieuse : « Comme Pierre, Jacques et Jean, qui en ont été les seuls témoins, descendent avec lui de la montagne, l'Évangile dit qu'il leur enjoint de ne raconter à personne ce qu'ils ont vu, *jusqu'à ce que le Fils de l'homme se soit relevé d'entre les morts*. (Marc, IX, 8.) — Tout esprit critique, dit M. Havet, jugera que l'écrivain qui s'exprime ainsi a conscience que, du vivant de Jésus, personne n'avait entendu parler d'une pareille scène. — On doit croire également, conclut-il, d'une manière plus générale, que si Jésus, dans l'Évangile, répète si souvent la défense de dire à personne qu'il est le Christ, c'est que l'auteur a conscience que, du vivant de Jésus, personne ne l'avait entendu dire, et qu'en réalité cela ne s'est dit qu'après sa mort. » Cette argumentation est fort ingénieuse. Est-elle tout à fait probante? Je n'oserais le dire encore.

Toutefois, dans une circonstance grave, devant une assemblée solennelle qui devait décider de son sort, Jésus aurait rompu le silence qu'il s'était imposé et qu'il avait imposé aux autres jusque-là. Le sanhédrin assemblé ne trouvait aucune charge décisive à invoquer contre Jésus, lequel gardait le silence. Tout d'un coup, le grand-prêtre, comme par une subite inspiration, adresse au prévenu cette question étrange : Est-ce toi qui es le Christ, le fils du Béni? Jésus, qui n'avait pas daigné discuter les accusations portées contre lui, semble saisir avec empressement l'occasion de se faire condamner à une mort certaine. — Oui, je le suis, répond-il, et vous verrez le Fils de l'homme

assis à la droite de la Vertu et venant sur les nuées du ciel (Marc, XIV, 55-65). Un peu plus tard, Pilate lui adresse à son tour une question analogue : Est-ce toi qui es le roi des Juifs? — C'est toi qui le dis, répond Jésus. — J'avoue que tout cela manque de vraisemblance. Pour entraîner la condamnation de Jésus, il aura donc fallu qu'il se donnât la peine d'avouer lui-même sa qualité de Messie, personne n'étant en mesure de témoigner qu'il se l'était publiquement attribuée. « Il semble, comme s'exprime M. Havet, qu'il n'en faut pas davantage pour conclure qu'en effet Jésus n'a jamais dit qu'il fût le Christ. »

Si M. Havet a vu juste, les affirmations messianiques assez clairsemées que les Évangiles prêtent à Jésus s'expliquent aisément. On a trouvé qu'elles manquaient: on les a introduites[1]. Encore une fois, je ne saurais me prononcer dès ce jour d'une façon définitive sur la proposition de M. Havet, mais je déclare qu'il a rendu à nos yeux très suspecte l'assertion traditionnelle.

Les points que nous venons d'indiquer ne sont pas les seuls où M. Havet ait fait porter sa méfiante enquête. Il conteste « l'appel des Douze, institués par Jésus pour annoncer sa parole comme ses *envoyés* » (Marc, III, 14, et VI, 30), remarquant avec raison « qu'on ne voit pas qu'une seule fois dans les Évangiles un seul des Douze se détache de Jésus et s'en aille prêcher quelque part, mais qu'ils y sont constamment rassemblés autour de lui. » A quoi j'ajoute : Qu'auraient-ils fait seuls et loin de leur maître? — M. Havet est certainement dans le vrai quand il ajoute que « ce n'est qu'après la mort de Jésus que ses disciples ont porté çà et là en son nom la *bonne nouvelle*. C'est alors aussi sans doute qu'il se forma parmi ces missionnaires un collège des Douze, représentant les douze tribus d'Israël. »

S'attaquant de nouveau à un point qui passait jusqu'ici pour

[1]) M. Havet prête au titre de Fils de l'homme que Jésus s'applique volontiers, une intention messianique, et doit supposer pour cela plus d'intercalations que nous-même, qui n'y trouvons rien de semblable. Un peu plus tard, on eut les équations: Jésus = Messie, donc Fils de l'homme = Messie, et c'est ainsi que Fils de l'homme dans quelques passages se trouve avoir effectivement une signification messianique.

hors de conteste, M. Havet conteste l'authenticité de la portion la plus originale du Discours sur la montagne, de ce « parallèle hautain » que Jésus poursuit sur ce thème : Vous savez qu'il a été dit aux anciens... Mais moi, je vous dis (Matth., v, 21-48). — « Sans prétendre démontrer en forme, ajoute l'écrivain, que Jésus n'a pas pu parler ainsi, on se demande pourtant si l'orgueil et l'amertume qui se font sentir dans ce discours ne se comprennent pas mieux en supposant qu'à l'époque où il a été écrit, la rupture entre le judaïsme et le christianisme était accomplie. » Je ne vois rien à objecter de décisif à des doutes qui ne constituent qu'une sage précaution à l'endroit de textes dont la composition et le caractère commandent la méfiance. — « Et cependant Jésus a vécu, » dit éloquemment M. Havet.

Qu'était-il? « Un inspiré; c'est le trait dominant de sa physionomie. » Ne rapporte-t-on pas que sa famille se mit à sa poursuite et voulait se saisir de lui comme d'un fou (Marc, III, 21)? — « Ce sont eux, *la mère et les frères de Jésus*, dit avec quelque ironie M. Havet, qui ont dit les premiers le mot qu'on a tant reproché à M. Soury [1]. » — Il me semble que cette appellation *d'inspiré* est profondément vraie et marque d'un trait heureux ce caractère étrangement défiguré par presque tous ses biographes. M. Havet a des lignes très perspicaces sur les allures indépendantes, tant soit peu irrégulières, du fondateur du christianisme. Il est frappé de l'amertume qui règne dans plusieurs déclarations, mais aussi de son attendrissement à l'égard des humbles et des souffrants, de son amour pour la pauvreté et de sa haine pour la richesse, de la finesse qui éclate dans plusieurs réponses à des questionneurs malintentionnés.

Dans l'Évangile de Mathieu, M. Havet conteste l'authenticité de la plupart des traits non connus de Marc. Dans Luc il ne repousse pas moins les retouches apportées à la figure de Jésus. Ces réserves, qui ressemblent, au premier abord, à un scepticisme

[1]) Ce n'est pas le *mot* que les critiques sérieux ont reproché à M. Soury, mais l'absence d'une démonstration, même spécieuse, qui faisait d'autant plus ressortir un étalage étrange d'assertions médicales.

prémédité, sont fondées quand on regarde de plus près. Ce que perd la figure de Jésus, l'histoire de l'Église le regagnera. Car ce sont ses luttes, ses aspirations, ses désirs dont elle a chargé la physionomie de son fondateur. Ce sont ses propres expériences et son passé qu'elle place sous forme d'avertissements et de prophéties dans la bouche de Jésus. — Le quatrième Évangile, comme de juste, est complètement écarté.

M. Havet, malgré l'insuffisance notoire des documents, croit pouvoir aboutir à un résultat. La figure de Jésus se détache pour lui de son cadre, non sans doute avec une netteté parfaite, mais avec quelques traits saillants. « Dans les limites de ses idées et de ses croyances, Jésus, dit-il, a été puissant par le cœur, par la passion, par la bonté. Il a aimé son pays et sa religion au point de n'en pouvoir supporter l'humiliation et les misères, et c'est ce qui lui a fait croire, d'une foi si énergique et si contagieuse, à un lendemain réparateur... Sa vie a été un combat, sans bruit pourtant et sans violence, où il gardait l'attitude humble et patiente qui, le plus souvent, a été celle du Juif opprimé. Il n'en a pas moins été le martyr de son patriotisme et de son amour des misérables, et il a laissé le souvenir d'une existence toute d'élan et de dévouement, terminée par une mort affreuse sur la croix; souvenir assez touchant et assez profond pour qu'après sa mort quelques-uns aient dit: Celui-là n'a-t-il pas été le Christ? et qu'une fois cela dit, on l'ait cru sans peine... Voilà, conclut M. Havet, Jésus tel que nous arrivons à le ressaisir, et on ne peut que l'aimer et le vénérer. »

Après avoir poussé la critique des textes évangéliques jusqu'aux extrêmes limites, l'éminent écrivain, on le voit, ne conclut pas au scepticisme. La vive et réfléchie admiration qu'il a vouée au judaïsme, il la voue sans hésitation au fondateur du christianisme.

Toutefois, bien que, dans ce portrait, plusieurs traits nous semblent heureusement marqués, l'ensemble nous en paraît, faut-il le dire, quelque peu banal. C'est, sans doute, le défaut des textes, dont M. Havet a fort bien fait de ne prendre que ce qu'il croyait

pouvoir conserver en toute conscience; mais cela tient aussi, à mon sens, à l'insuffisance de certaines parties de son étude.

Si Jésus ne s'est pas donné comme Messie, — ce que nous sommes bien près d'accorder à M. Havet, — il n'en est pas moins incontestable qu'il s'est donné, d'un bout à l'autre de sa courte carrière, comme le héraut, l'annonciateur, le préparateur, l'introducteur du royaume des cieux ou de l'économie messianique, de la révolution surnaturelle attendue par ses compatriotes. Or, ce côté-là de la physionomie de Jésus, qui est le principal, est presque aussi dissimulé dans l'étude de M. Havet qu'il l'était dans celle de M. Sabatier. En lisant l'un après l'autre, on se dit : sans doute Jésus fut un génie de tendresse et de dévouement ; — mais après avoir tourné la dernière page, on n'est pas plus avancé qu'à la première sur cette question : Que s'est-il proposé de faire ? Quel était son but, quel a été son plan ? — A côté des qualités de premier ordre que révèle l'étude de M. Havet, je dois signaler son incertitude, son vague sur ce point capital.

L'éminent écrivain ne s'est pas mis au clair sur le véritable sens des espérances messianiques. En plusieurs passages, il semble dire qu'il n'y avait qu'un messianisme, le messianisme politique et révolutionnaire; que, se proclamer Messie, c'était lever l'étendard de la révolte contre les Romains ; que, prédire l'avènement imminent de l'ère à venir, c'était faire de même ou peu s'en faut. Je n'en crois rien, et je cite à ce propos Jean-Baptiste ; je cite surtout en témoignage l'attitude de la primitive Église, nullement en révolte avec les autorités, attendant patiemment du ciel la révolution messianique. Eh bien ! il fallait chercher à comprendre comment Jésus s'est imaginé servir cette cause par la mort, au devant de laquelle il semble avoir couru. Il fallait s'appliquer aux souvenirs qui nous restent de ses derniers jours, réfléchir à cet acte de violence que l'on affadit sous le titre de « purification du temple. » Qu'est-ce que cet accès de zèle iconoclaste ? Est-ce un mouvement de fureur sainte ? Est-ce un acte prémédité ? Et puis, Jésus a-t-il vraiment voulu mourir, et ne s'imaginait-il pas plutôt triompher au dernier moment, soit par

l'explosion des sympathies populaires, soit par une assistance d'en haut ? — Ces questions ne sont point résolues ici ; elle ne sont même pas posées.

Je me résume. L'étude de M. Havet est une des contributions les plus considérables que l'histoire des origines du christianisme ait reçues en ces derniers temps. Sa critique des sources est excellente ; au rebours de M. Renan, qui a orné son héros de traits empruntés également aux parties les moins dignes de foi comme aux plus résistantes de la légende évangélique, l'éminent écrivain ne dévie pas de la route qu'il s'est tracée. Mais la construction qu'il a voulu édifier sur cette base solide n'est encore qu'ébauchée. Je désirerais vivement qu'avant de donner une forme définitive à son *Jésus*, M. Havet le reprît en se préoccupant uniquement de porter la lumière sur ce point : Comment Jésus s'imaginait-il, aux différents moments de sa carrière, travailler à l'avènement de l'ère messianique? — Il ne manquerait pas, avec sa méthode sûre et rigoureuse, de s'approcher de la solution. Le cadre est excellent ; il n'a qu'à s'y tenir. Et quand il voit clair en un point, il communique sa découverte sous une forme si forte, si décisive, qu'elle force l'assentiment, comme lorsqu'il écrit : « Au moment où Jésus est mort, il n'existait encore rien de ce que nous appelons le christianisme. »

Avec M. Havet je crois que nos sources ne nous permettent point de reconstruire une *vie de Jésus*, parce que la forme la plus ancienne de l'histoire évangélique qui nous soit parvenue, et que nous dégageons des additions ultérieures, le Proto-Marc contient lui-même des éléments légendaires. Il n'existe plus pour nous, disons le mot — il n'a jamais existé — de vie de Jésus sincère et exacte. La première esquisse a déjà surchargé les souvenirs historiques d'éléments miraculeux et dogmatiques [1]. Le Jésus qu'on a prêché aux premiers chrétiens devait être un thaumaturge et un

[1]) Peut-on y retrouver un fond d'origine apostolique, comme le voudrait M. Sabatier ? Le caractère *supranaturalisé* des documents primitifs étant mis hors de doute, c'est là une question dont la solution intéresse plutôt la psychologie que l'histoire proprement dite.

Messie. De là l'obligation de s'en tenir à une esquisse. Mais cette esquisse, nous l'avons dit et nous n'avons point à y revenir, peut, avec quelque chance de succès, être précisée sur un point capital : quel objet Jésus s'est-il proposé? Comment a-t-il voulu atteindre cet objet? — M. Sabatier lui-même accordait, on l'a vu, que la plus ancienne version de l'histoire évangélique contenait des miracles inadmissibles pour la critique.

Nous ne déposerons pas la plume sans nous féliciter d'avoir vu une seule année doter notre pays de trois travaux aussi distingués que ceux de MM. Fouard, Sabatier, Havet. Sans doute le premier ne saurait avoir d'utilité que pour l'intelligence de la légende évangélique telle que la primitive Église l'admit tout d'abord, et telle que les fidèles la reçurent d'elle. L'étude de M. Sabatier est, à son tour, une œuvre de transition, où le dogme cède peu à peu la place à l'histoire. Seule la dissertation de M. Havet répond aux conditions de la science moderne. Elle devra être méditée avec soin par ceux qui aspireraient à la dépasser sur quelque point.

Ces trois œuvres néanmoins marquent un énorme progrès accompli dans notre pays en matière d'histoire religieuse. Placés à trois points de vue bien différents, le représentant de la tradition catholique, celui du protestantisme indépendant, celui de la critique historique, ne font ni apologétique ni polémique banales. Ils cherchent avant tout à comprendre et à faire comprendre. En présence de la personnalité la plus extraordinaire de l'histoire religieuse, ils sont graves et respectueux, sachant que l'outrage et l'invective sont des armes faussées qui se retournent contre ceux qui les emploient [1].

Maurice Vernes.

[1]) Notre prochain bulletin portera sur l'Église apostolique et paraîtra dans l'un des premiers numéros de l'année 1882.

VARIÉTÉS

LES CATACOMBES

Les Catacombes de Rome, *histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme, par Théophile Roller.* 2 vol. gr. in-folio, avec cent planches ; prix, 250 fr. et 200 fr. pour les cent premiers souscripteurs. Paris, librairie veuve A. Morel et Ce, 13, rue Bonaparte [1].

I

La connaissance des catacombes de Rome est l'une des conquêtes de cette érudition moderne qui, sur tant de points, a changé la face de l'histoire. Les idées que l'on se faisait, il y a peu d'années encore, de ces monuments de la piété chrétienne étaient vagues ou fausses. On croyait que les premiers croyants s'étaient servis des carrières d'où avaient été tirés les matériaux des édifices de Rome, pour y célébrer en secret leur culte et pour y ensevelir les restes des martyrs. C'est sur la foi de cette tradition que les voyageurs poussaient parfois la curiosité jusqu'à descendre dans ces souterrains. De Brosses ne paraît pas en avoir eu connaissance ou s'en être soucié, mais le peintre Hubert Robert s'y aventura, s'y égara et devint le héros de l'épisode célèbre de l'*Imagination :*

Il ne voit que la nuit, n'entend que le silence...

Quelques savants s'étaient aussi, en divers temps, occupés des catacombes, mais sans les comprendre ni les vivifier, pour ainsi parler, faute des méthodes à la fois larges et rigoureuses qui distinguent la science de notre siècle. L'histoire de ces cryptes est curieuse. Après avoir servi pendant plusieurs siècles, après avoir reçu des millions de cadavres, et avoir été honorées comme le lieu de sépulture des témoins de la foi, elles avaient été oubliées. L'usage en avait diminué naturellement lorsque, du temps de Constantin, on commença à inhumer dans les basiliques, et l'usage en avait fini entièrement au commencement

1) Voyez le *Temps* des 21 et 23 octobre 1881. En attendant la publication d'un *Bulletin* régulier de l'organisation des Eglises chrétiennes dont un savant d'une grande compétence a bien voulu se charger, nous sommes heureux de pouvoir reproduire, avec l'autorisation de l'auteur, un remarquable article récemment paru sur ces matières.

du ve siècle, lorsque les barbares envahirent Rome. Les papes, il est vrai, continuèrent à s'en occuper, à les restaurer, à les orner, mais ils furent eux-mêmes la cause de l'oubli où tombèrent les catacombes lorsqu'ils en enlevèrent les reliques les plus célèbres pour enrichir les églises. Comme ces souvenirs des temps héroïques du christianisme formaient le principal intérêt des cryptes, les fidèles cessèrent d'y descendre lorsqu'ils cessèrent d'y trouver cet aliment de piété ou de la superstition. On n'y vit plus venir que, de loin en loin, ces pèlerins étrangers dont les noms gravés sur les murs (*graffitti*) constatent aujourd'hui encore les visites, et dont les itinéraires n'ont pas été inutiles aux recherches modernes. Toutefois à partir du xe et du xie siècle, l'oubli devient de plus en plus profond. Il fallut pour en retirer ces lieux saints que l'érudition prît la place laissée vacante par la piété. Bosio, qu'on a justement appelé le Christophe Colomb des catacombes, s'éprend tout jeune encore de ce sujet, il embrasse dans ses recherches tous les cimetières qu'il peut découvrir, il en essaie la topographie, en recueille les monuments, les fait graver, et laisse un ouvrage posthume qui forme le point de départ de tous les travaux postérieurs (1632). Bosio, d'ailleurs, n'avait été qu'un archéologue et c'est encore dans un simple intérêt d'archéologie que le xviiie siècle aborde l'étude épigraphique et chronologique des tombeaux souterrains. « Le sens historique, comme dit très bien M. Roller, n'était pas né. » Il ne l'était guère davantage lorsque, de nos jours, Séroux d'Agincourt, Raoul Rochette et Perret poursuivirent dans les catacombes les traces de l'art chrétien. Le véritable fondateur de l'histoire de la Rome souterraine est M. Jean-Baptiste de Rossi. Il a renouvelé cette étude par la patience, la sagacité et l'exactitude qu'il y a mises. La rigueur de sa méthode a été récompensée par les plus heureuses découvertes; la finesse d'un jugement aiguisé par l'exercice lui a permis les restitutions les plus inattendues. M. de Rossi a considérablement étendu le nombre des cimetières connus, il en a dressé la topographie, reconstruit les dispositions et les monuments, il y a jeté tout le jour que pouvaient fournir les données traditionnelles recueillies avec une érudition prodigieuse; il a enfin déchiffré, commenté, classé chronologiquement une foule d'images et d'inscriptions. La seule chose qu'on puisse lui reprocher, c'est une tendance, naturelle d'ailleurs en un pareil sujet et explicable surtout chez un savant qui travaillait sous le regard et le patronage de Pie IX. M. de Rossi, sans faire aucun sacrifice réel de ses convictions scientifiques, met une complaisance évidente à servir la tradition catholique. Il prête ou semble prêter plus de confiance qu'il ne convient à des documents sans valeur ou à des légendes sans autorité. Il a, en un mot, un peu trop de penchant à « solliciter les textes. » Défauts rachetés par de rares qualités, et défauts qui étaient en quelque sorte la condition même des privilèges sans lesquels le savant n'aurait pu accomplir ses travaux. M. de Rossi, dans ses égards pour les préjugés ecclésiastiques, a souvent l'air d'avoir volontairement fait la part du feu; l'orthodoxie des conjectures est là, on le jurerait, pour faire passer la hardiesse des affirmations.

L'ouvrage de M. Roller, que ces articles ont pour but de faire connaître, est d'un autre caractère. L'auteur n'a pas la prétention d'avoir fait des découvertes

analogues à celles de M. de Rossi; il n'a ni ouvert de nouvelles catacombes, ni restitué des caveaux ruinés : il aurait fallu pour cela une position officielle et les ressources qui y sont attachées. Mais M. Roller n'est pas non plus le simple vulgarisateur qui se borne à résumer les recherches des autres. Il a passé dix ans à Rome, il s'est familiarisé avec la cité souterraine, et s'est livré à de longues études d'iconographie et de patristique, et en venant aujourd'hui, dans un vaste travail d'ensemble, nous faire savoir où en est l'exploration des catacombes, il apporte à sa tâche toute l'information nécessaire pour contrôler les résultats jusqu'ici obtenus. Telle est en effet la nature de l'étude à laquelle il nous convie. Les monuments sont là, mais il faut les interroger; les pierres parlent, mais leur langage a besoin d'être interprété. Il y a toujours dans le déchiffrement des débris des âges une part de conjecture pour laquelle il ne suffit pas d'avoir l'érudition, ni même la sagacité ; il y faut aussi la ferme raison, le sentiment historique et l'amour du vrai. M. Roller possède ces qualités. Sans être sceptique, il sait suspendre son jugement; sans sacrifier à l'esprit de négation, il sait avouer ses doutes et, chose rare! se résigner à ignorer. La disposition de son ouvrage est heureuse. L'auteur a habilement combiné l'ordre des sujets avec l'ordre chronologique, et l'étude des lieux avec celle des détails. C'est bien, en somme, ainsi qu'il l'a voulu, une exposition ordonnée et complète, telle qu'on n'en possédait point encore. Ajoutons que ce qui double le prix de cette exposition, ou plutôt ce qui assigne à l'ouvrage de M. Roller une importance exceptionnelle parmi les livres consacrés au même sujet, ce sont les cent planches dont le texte forme le commentaire. L'auteur, dans l'exécution de ces planches, a mis la même passion d'exactitude que dans ses recherches et ses discussions; il a répudié les à-peu-près, il a évité les figurations dans lesquelles ses prédécesseurs s'étaient laissé aller à altérer les traits en les précisant; partout où cela lui a été possible, il a fait photographier, dans les cryptes mêmes, et à la lumière du magnésium, les sujets qu'il voulait reproduire. Les procédés de M. Dujardin lui ont permis ensuite de fixer et de multiplier les images qu'il s'était ainsi procurées. On ne se fait pas une idée de l'effet de réalité que produisent ces planches. On croit voir de ses yeux et presque toucher de ses mains ces restes vénérables des premiers siècles de l'Eglise.

L'étude des catacombes a plusieurs genres d'intérêt. On peut chercher dans le beau livre de M. Roller, soit la manière dont les chrétiens ensevelissaient leurs morts, soit les commencements de l'art religieux, soit enfin les croyances d'un âge encore voisin de la naissance de l'Église, et prises sur le vif dans leur manifestation populaire et spontanée.

On discute sur les catacombes, on les visite; mais peu de personnes se rendent compte du fait prodigieux en présence duquel elles se trouvent. Parler d'une ville souterraine n'est pas assez dire, puisqu'il y a là les débris de quatre siècles, un développement de tombes contiguës de près de 900 kilomètres, les morts de dix générations, quatre ou cinq millions de cercueils. Et encore ne connaît-on pas toutes les galeries funéraires, et faut-il s'attendre à de nouvelles découvertes. Cette étrange formation, cette création mortuaire a eu plusieurs causes, la croyance même des chrétiens jointe à leur position de secte suspecte

ou persécutée, et certaines facilités que leur offrait néanmoins la législation romaine. Les Romains brûlaient le plus souvent les corps, mais cet usage n'était point universel, ainsi que le témoigne le tombeau si connu des Scipions. L'usage de l'incinération alla même en diminuant et, à partir des Antonins, il fit entièrement place à l'ensevelissement. On construisit alors, pour réunir les membres d'une même famille, soit des tombes extérieures en maçonnerie, soit des caveaux souterrains taillés dans la pierre volcanique qui forme une grande partie du sol de Rome. Les chrétiens avaient à cet égard donné l'exemple aux païens, après l'avoir reçu eux-mêmes des Orientaux et selon toute vraisemblance des Juifs. Leur foi à la résurrection des corps les portait au respect du cadavre, et bien que cette foi reposât sur la toute-puissance d'un Dieu capable de réunir tous les membres dispersés du martyr et de ranimer jusqu'à la poussière livrée aux vents, un sentiment non raisonné engageait les fidèles à prendre soin de ces dépouilles qui devaient revenir à la vie. On ensevelit donc. Les personnes riches (l'Église naissante en comptait un certain nombre parmi ses adeptes), réunirent les membres de leurs familles, leurs affranchis, leurs clients et bientôt, par une pente naturelle, les membres aussi de leur famille spirituelle, les chrétiens pauvres, dont on ne savait où loger les restes, et que la fraternité religieuse se faisait honneur d'accueillir. La crypte privée donna ainsi naissance au cimetière souterrain. La législation offrait d'ailleurs d'autres ressources encore à la foi nouvelle. La sépulture, à Rome, avait un caractère religieux, par suite elle était inviolable, et l'on avait, en outre, la faculté d'étendre l'*aire* de la tombe collective, d'y annexer de nouveaux terrains, en les faisant participer à l'inviolabilité de la sépulture primitive. Ajoutons enfin que le privilège n'appartenait pas seulement au terrain supérieur et au monument qui y avait été élevé : il se communiquait au sous-sol, à l'hypogée. Les chrétiens eurent ainsi de grandes facilités pour créer des cimetières. « Ceux d'entre eux, dit M. Roller, qui possédaient un lieu de sépulture, après avoir donné l'hospitalité à leurs coreligionnaires défunts, pouvaient, par testament, délimiter l'*area* consacrée à ces sépultures : ils le pouvaient sans faire intervenir leur caractère de chrétiens pour cela : c'était une chose permise à tous. » Il ne semble pas, cependant, que l'extension de la sépulture privée suffise pour expliquer les développements qu'avaient pris les catacombes avant l'époque où les chrétiens eurent une existence reconnue. On suppose que l'Église avait profité, soit des immunités accordées aux Juifs, dont le culte était toléré à Rome, soit du droit de posséder accordé aux corporations, ou mieux encore des privilèges attribués aux *collèges funéraires*. C'étaient des sociétés de pauvres gens qui réunissaient leurs cotisations mensuelles pour s'assurer une sépulture convenable.

Il est difficile de croire que l'Église n'ait pas usé d'une législation qui n'exigeait d'elle aucun sacrifice de croyance, et qui n'obligeait pas même à articuler le caractère particulier de l'association funéraire chrétienne. Ce caractère n'en était pas moins réel et profond. Unis dans la vie, les fidèles voulaient rester unis dans la mort. Groupés, dans les luttes et les épreuves autour de leurs chefs spirituels, et pleins d'enthousiasme pour les héros de la foi, ils voulaient se rapprocher encore, dans la tombe, de leurs évêques et de leurs martyrs. « Ce qui est spécial aux chrétiens, écrit M. Roller, c'est le groupement

des dépouilles de toute une population dans un cimetière ou *dortoir* commun ; c'est le sentiment de l'association large, de la fraternité de tout un peuple qui, après avoir communié et vécu en un même Sauveur, a voulu attendre dans la même union le jour du réveil éternel. »

Voilà pour le caractère religieux des catacombes ; les conditions matérielles de cette étonnante création peuvent se résumer en peu de mots. Disons tout de suite que le nom par lequel on désigne les cimetières souterrains de Rome est impropre et n'a même pas de sens connu. On a généralisé, personne ne peut dire quand ni pourquoi, la dénomination d'une crypte sur la voie Appienne, qu'on prétend avoir contenu les restes des apôtres Pierre et Paul, et que l'on appelait *ad catacombas*, un mot dont l'étymologie reste douteuse. Quoi qu'il en soit, les catacombes sont toutes en dehors de la ville, dans un rayon de un à trois milles. Elles ont été creusées de préférence sur les hauteurs, dans l'épaisseur des plateaux, non dans la terre ou dans la pouzzolane trop friable, mais dans un tuf granulaire à la fois aisé à tailler et suffisamment compact, qui, sans offrir trop de résistance à la pioche du fossoyeur, assurait la solidité des galeries. Cette nature du sol a été pour beaucoup dans la création des catacombes ; c'est la condition physique qui a permis la réalisation de la pensée religieuse. Il n'en fallait pas moins ménager l'espace. Ainsi les catacombes forment-elles des galeries très étroites et qui n'ont guère que la hauteur d'un homme. Quand on avait atteint la limite du terrain disponible, on creusait en dessous un second étage auquel on descendait par quelques marches, puis un troisième. Il y a un exemple de cinq étages de corridors superposés. On obtenait ainsi un développement considérable de surface, et par suite beaucoup de place pour les cadavres que l'on enterrait un à un, dans des niches latérales, taillées à la mesure exacte du corps. Ces niches étaient fermées par des tuiles liées par du ciment, quelquefois par une tablette de marbre. C'est sur ce couvercle que se gravait ou peignait l'inscription, lorsqu'il y en avait une, mais beaucoup de tombes restaient sans nom, surtout dans les premiers temps. Un symbole en tenait la place. Les plus anciennes galeries du cimetière de Sainte-Agnès, récemment étudiées par M. Armellini, renferment quatre-vingt-six tombes sur cent qui sont absolument anonymes, tandis que les autres portent presque toujours un simple nom. A partir du IIIe siècle, les épitaphes deviennent plus fréquentes ; on voit paraître les formules religieuses, les vœux, les symboles se multiplient. Les dates sont rares avant le IVe siècle. De distinction sociale, même aussi tard, aucune trace. En revanche, par-ci par-là, des emblèmes rappelant la profession du défunt : la pioche du fossoyeur, la bêche du cultivateur, le métier à tisser d'une femme. On a trouvé, gravés sur une pierre, tous les instruments d'une trousse de chirurgien. Une peinture du cimetière de Priscille représente des tonneaux. M. Roller, avec son bon sens habituel, suppose que le défunt enseveli en ce lieu avait pu être tonnelier. Mais il est amusant de voir à quelles conjectures ces tonneaux ont donné naissance. Les uns y ont vu un symbole eucharistique, d'autres un emblème de la charité, à cause de l'union étroite des douves, d'autres un souvenir de martyrs condamnés à porter de l'eau, etc. Il est bon que nos lecteurs voient par un exemple les suppositions

ridicules dont est jonchée et, pour ainsi dire, obstruée l'étude des sépultures chrétiennes.

Tous les morts n'étaient pas enfermés dans le simple *loculus* que je viens de décrire. L'ouverture d'un sépulcre était quelquefois surmontée d'une voûte en arceau, dont les côtés avaient laissé des places pour d'autres corps. C'étaient des sépultures de famille. Ces sépultures affectaient même parfois une forme plus distinctive encore, et formaient des caveaux séparés et fermant par une porte.

Les catacombes sont difficiles à dater. Il est probable qu'elles remontent au ier siècle, mais il n'y en a pas de preuve absolue. L'inscription que l'on invoque en faveur d'une époque si reculée n'est pas d'une provenance certaine, et c'est la seule qu'on puisse alléguer. Bon nombre de ces cimetières, en revanche, sont du IIe, et même au commencement du IIIe siècle. Pour ce qui est du temps où les catacombes cessèrent de servir de sépulture, j'ai dit que ce fut à partir du jour où le christianisme ayant une existence reconnue, il n'y eut plus de raison d'entourer les obsèques des chrétiens de précautions. Les reliques des martyrs, transportées dans les églises, avaient enlevé aux fidèles la seule raison qui leur restât de désirer d'être ensevelis dans les souterrains, et les corps des évêques de Rome étant désormais enterrés dans les basiliques, cet usage fut suivi pour tous. On inhuma dans les églises ou autour; le cimetière moderne avait pris la place de la catacombe.

On supposait autrefois, nous l'avons dit, que les catacombes avaient servi aux chrétiens à cacher les cérémonies de leur culte au temps des persécutions. La description que nous avons donnée des lieux montre assez combien cette idée a peu de fondement. Les catacombes fournirent aux chrétiens un moyen, non pas précisément de dissimuler leurs sépultures, ce qui n'était ni possible, ni nécessaire, mais d'en détourner l'attention publique, et en même temps le moyen de célébrer en secret les rites religieux des obsèques. Voilà tout. La disposition des lieux, des corridors étroits, ces caveaux de petites dimensions, ne se prêtaient point au culte public. Sauf des cas absolument exceptionnels, on ne s'y réunissait que pour les exercices de piété en l'honneur des défunts ou pour l'anniversaire des martyrs. Quant à se cacher dans les souterrains, à y fuir les recherches, à y vivre un peu longtemps et en grand nombre, le manque de ventilation aurait suffi pour l'empêcher.

II

Les catacombes ont comblé une lacune dans l'histoire de l'art, celle qui séparait l'art latin de celui du moyen âge, et l'art chrétien de ses premiers commencements.

L'art byzantin nous était connu : les mosaïques en avaient conservé de nombreux monuments, et ses destinées, les traces de son influence, les types qu'il avait hiératiquement consacrés, pouvaient être suivis jusqu'à la Renaissance. La peinture latine, au contraire, sur laquelle les découvertes d'Herculanum et de Pompéi avaient jeté un jour inattendu, s'arrêtait tout court à la date de la

catastrophe qui avait englouti ces villes. C'est aux catacombes qu'il était réservé de nous montrer la continuation de cet art pendant trois ou quatre siècles encore, c'est-à-dire jusqu'à l'invasion. Les catacombes nous offrent, en effet, un très grand nombre de représentations peintes, qui se rattachent d'autant plus directement au genre pompéien qu'il est, comme celui-ci, d'un usage essentiellement décoratif. Les sujets chrétiens y prennent le caractère emblématique ; ils s'y marient aux ornements, avec une liberté et quelquefois avec une grâce qui surprend. On y trouve des guirlandes, des oiseaux, des génies ailés. Le Christ, dans une fresque de la crypte de Lucine, se balance sur la corolle d'une fleur. Les moyens techniques et le style sont également ceux des villes englouties : peinture à la détrempe sur le stuc ou la chaux, couleurs légèrement appliquées, peu de variété dans les teintes et de gradations dans les ombres, les figures jetées avec une certaine hardiesse, l'exécutions par masses et négligeant les détails, les draperies naturelles, les proportions et les mouvements exacts. Nous sommes, en un mot, avec ces murailles souterraines, en pleine continuation de la peinture latine du commencement de notre ère. Il est vrai que les qualités dont il vient d'être question ne se rencontrent que dans les caveaux les plus anciens. Et cela se comprend : l'époque de ces sépultures est celle où les arts florissaient encore, où les artistes étaient nombreux et habiles. La décadence que l'on observe dans les catacombes à mesure que l'on arrive à celles du IIIe siècle déjà, mais surtout à partir du IVe, n'est qu'un effet de la décadence générale. Il n'y avait plus de place pour des ouvriers délicats et expérimentés dans les temps de trouble et de souffrance qui s'appesantirent sur l'Italie lorsque la barbarie engloutit l'ancienne civilisation. C'est ainsi qu'en descendant le cours des temps, dans l'inspection des catacombes, au lieu d'assister à un développement, on suit à la trace une dégradation, et l'on finit par arriver à des représentations d'une gaucherie, pour ne pas dire d'une grossièreté extraordinaire. Le mérite des peintures se relève ensuite; il en est du VIIe et même du IXe siècle qui surprennent par le soin et le style dont elles témoignent, mais ces images n'appartiennent pas proprement aux catacombes. Ce sont des décorations exécutées par les papes pour honorer les martyrs qui avaient jadis été ensevelis dans les cimetières souterrains, et l'art qui en fait les frais soulève un nouveau problème, en ce qu'il offre, malgré un certain caractère byzantin, comme une résurrection de la tradition latine qui avait paru sombrer dans la grande catastrophe. Cette tradition reparaît après sa longue éclipse, et donne la main, d'un côté, aux fresques des anciennes cryptes, et de l'autre, aux peintures récemment mises au jour dans l'église inférieure de Saint-Clément. « Deux écoles, dit M. Roller, ont influé sur l'iconographie chrétienne avant le moyen âge proprement dit : l'une latine, qui n'était connue que par les monuments païens; l'autre byzantine, à laquelle on avait rattaché à tort presque toutes les conceptions chrétiennes. La décadence de l'art est évidente dans ces deux écoles; pourtant il est intéressant de constater comment elle a été, non pas retardée par l'introduction de la pensée chrétienne, mais enrichie par l'inspiration nouvelle. La survivance du style latin dans la peinture, après la mort de la civilisation

païenne, a été révélée dans notre siècle par la découverte ou l'étude de quelques fresques conservées dans les vieilles basiliques de Rome. Celles de la crypte de Saint-Clément surtout ont aidé à constater la continuation d'une école latine, dans la peinture, jusqu'au XIe siècle, et le mélange de ses créations avec l'élément byzantin. Ces découvertes ont aidé à relier le monde antique à la Renaissance, en faisant connaître quelques anneaux perdus de la chaîne des traditions; mais les chaînons qui ont précédé le moyen âge, ceux surtout qui ont devancé l'introduction du genre byzantin en Occident, ont fourni la révélation la plus importante. Or c'est aux catacombes qu'il faut aller les chercher. L'histoire de l'art a besoin de l'étude des transitions.

Les catacombes nous fournissent donc des spécimens d'un art que nous avait déjà fait connaître Pompéi, et elles nous font, en outre, assister à la décadence de cet art dans le naufrage de la civilisation romaine. Mais la Rome souterraine nous rend un service non moins signalé, en nous mettant sous les yeux l'éclosion de l'art proprement chrétien. Il y a là une grande surprise et un vrai charme. Si l'artiste qui appartient à la foi nouvelle a commencé par être païen, s'il a reçu dans tous les cas son éducation artistique à l'école du paganisme, et s'il apporte par conséquent à son œuvre des données étrangères au christianisme, il y apporte en même temps et un esprit particulier et des éléments nouveaux. Son pinceau sera chaste. Ses motifs, empruntés à la mythologie, tireront du culte proscrit une signification emblématique. Les quatre saisons figureront les quatre âges de la vie. Voici Orphée, mais cet Orphée symbolise la puissance de la parole évangélique. Voici Psyché, mais cette Psyché, pudiquement vêtue, a elle aussi un sens allégorique. Ce qu'il y a de plus significatif à cet égard, dans l'imagerie des catacombes, c'est la représentation du Christ sous la figure du bon berger, représentation si fréquente qu'on doit la regarder comme courante et consacrée, et si caractéristique, en même temps, qu'on a pu avec raison y voir une véritable création de l'art chrétien. L'appropriation de la donnée antique à la croyance nouvelle est ici doublement frappante. Elle l'est parce que ce pâtre qui porte sa brebis sur ses épaules est un sujet emprunté à la vie réelle, et que l'art païen lui-même avait certainement traité plus d'une fois ; et cependant l'idée évangélique, en s'en emparant, l'a visiblement marquée de son empreinte et l'a faite sienne. De plus, cette conception chrétienne est remarquable par le contraste entre le sentiment dont elle est sortie et celui des temps qui suivirent. Nous touchons ici au doigt, dans la production de l'art, la transformation qu'a subie la pensée religieuse elle-même. Le christianisme naissant, celui des catacombes, est simple, confiant, affectueux ; celui qui viendra ensuite, celui du moyen âge, est au contraire sévère, ascétique, tragique. Ce sont des mondes différents. Qu'est-ce qui était intervenu ? Les catastrophes qui avaient mis fin à la société antique ? L'invasion et ses souffrances ? Le sujet vaudrait la peine d'être étudié, mais la différence entre le bon berger des cryptes et le crucifix du moyen âge n'est qu'un indice de la différence de manières de voir et de sentir entre les deux époques de l'Église ainsi symbolisées, et c'est là ce qu'il nous reste à considérer.

Le plus grand intérêt des catacombes n'est pas le jour qu'elles jettent sur les usages funéraires d'une secte persécutée, ni même le lien qu'elles nous permettent d'établir entre l'art païen et l'art chrétien, entre l'art des premiers siècles de notre ère et celui du moyen âge. Les catacombes sont surtout inappréciables par les informations qu'elles nous donnent sur les croyances des premiers chrétiens. Elles ont, à cet égard, rendu à l'histoire du christianisme le même service que l'épigraphie a rendu, de nos jours, à l'archéologie grecque et romaine. Elles ont même fait plus. Tandis que nous possédions, dans la littérature ancienne, dans les orateurs, les comiques, les satiriques, des renseignements de toutes sortes sur le mode de vivre des contemporains de cette littérature, les sources étaient bien moins abondantes, les informations bien moins directes en ce qui concerne les façons de penser et de sentir des chrétiens des trois premiers siècles. Pour leurs croyances en particulier, pour les éléments de leur vie religieuse, on était réduit à des citations des Pères dont on généralisait arbitrairement la portée. On prenait pour indice d'un état général ce qui risquait de n'être qu'un fait local, pour la manifestation d'une foi commune ce qui avait pu n'être que l'expression d'un sentiment individuel. Les catacombes ont changé tout cela. Ces innombrables représentations, ces témoignages parlants et répétés nous montrent avec une égale évidence quelles étaient les préoccupations religieuses de ceux qui exprimaient leur foi dans ces peintures, et quelles sont les croyances des époques postérieures qui manquaient à la foi des premiers chrétiens. L'*argumentum e silentio*, qui est parfois justement suspect, prend ici une force extraordinaire : on ne peut supposer que l'Église des catacombes ait eu, sur des points importants du dogme ou de la hiérarchie, des notions qui auraient réussi à ne se jamais trahir dans des monuments si nombreux, si variés, si naïfs, si pleins d'indications de toute sorte.

Beaucoup de tombes n'ont aucune marque distinctive. Beaucoup, tout en restant anonymes, portent un ornement, un symbole : la colombe, la branche d'olivier, une palme. Cette palme a longtemps passé pour le signe du martyre, alors qu'on se représentait les anciens chrétiens comme ayant été tous plus ou moins exposés au fer des bourreaux, et les catacombes comme peuplées de témoins de la foi. Mais la palme était en usage dans les sépultures païennes, où elle se trouve sur des tombes de simples affranchis, et, dans les catacombes mêmes, elle continue à se produire après le triomphe de l'Eglise, lorsqu'il n'y avait plus de martyrs. La palme peut donc très bien signifier d'une manière générale le triomphe du chrétien sur la mort, la foi à la résurrection. Beaucoup d'images des cimetières souterrains, nous l'avons dit, sont d'ailleurs de simples détails d'ornementation, des caprices de l'art, ou même des réminiscences païennes. Les plus anciens symboles spécifiquement chrétiens sont l'ancre et le poisson, ce dernier adopté à plusieurs titres, pris en plusieurs sens, mais principalement comme offrant dans son nom grec un anagramme pieux. Quant aux figures humaines qui reviennent le plus souvent, ce sont les Orantes et le Bon Pasteur. On appelle *Orantes* des images de femmes se tenant debout et dans l'attitude de l'oraison, c'est-à-dire les bras écartés du corps et levés vers le ciel;

la prière à genoux et à mains jointes n'est pas de cette époque. Il y a aussi des hommes dans l'attitude dont nous parlons, des Orants, mais plus rarement. L'Orante représentait quelquefois la défunte elle-même, arrivée à la contemplation de Dieu, ainsi que le prouvent les noms propres inscrits à côté, mais le sens symbolique s'impose le plus souvent, et l'Orante paraît alors représenter l'âme sainte sans distinction de sexe. Le type du Bon Berger, dont il a déjà été question, et dans lequel nous avons signalé une conception artistique chrétienne, est encore plus remarquable comme manifestation de la pensée religieuse. C'est la première des représentations du Christ, et une représentation caractéristique de la foi dont elle est l'expression. M. Roller a saisi avec finesse le sens de cette image et le sentiment dont elle est le produit. Ce berger, c'est Jésus, si l'on veut, mais ce n'est ni l'homme, ni le Dieu, dans l'acception théologique de ces mots, c'est le divin Maître offert sous des traits fournis par une parabole de ce Maître lui-même, et par conséquent d'une manière en quelque sorte authentique, sans effort d'imagination, sans profanation ni amoindrissement, une trouvaille de sentiment vrai et de tact délicat, un type en même temps qui se rapproche des traditions de l'art antique, qui a une valeur décorative, et qui permet à l'artiste chrétien de puiser dans ses modèles ou ses réminiscences.

D'autres représentations du Christ se font peu à peu jour dans les catacombes. On reconnaît, en suivant la succession, les transformations du sentiment religieux, ce travail de cristallisation dogmatique dans lequel il se fixe au détriment manifeste de sa génialité première. Ainsi l'amenait d'ailleurs la force des choses. Les souvenirs, à mesure qu'on s'éloigne des événements, prennent une autre physionomie; ils deviennent de l'histoire, c'est-à-dire quelque chose déjà d'arrêté et de grossi. On constate ce changement entre le commencement et la fin du IIIe siècle. Le procédé symbolique fait place alors au procédé historique; les faits qui fournissaient des emblèmes deviennent des scènes réelles. Voici un baptême de Jésus, du IIIe siècle, presque anecdotique tant il est réaliste : le baptisé, nu, à moitié plongé dans l'eau du Jourdain, Jean-Baptiste lui tendant la main pour l'aider à en sortir, et un gros pigeon voletant pardessus. Mais l'histoire se transforme à son tour et elle devient le dogme. Le Christ, au IVe siècle, tend au surnaturel; il règne, il est juge, il prend le nimbe; la peinture décorative va devenir image hiératique.

La transformation la plus notable du sentiment chrétien est assurément celle qui se révèle dans l'histoire du Crucifix. Il était impossible que la foi chrétienne fît abstraction de ce supplice du maître, de ce sanglant sacrifice, qui tient déjà une si grande place dans quelques-unes des épîtres apostoliques. Mais la piété des premiers temps, telle qu'elle se manifeste dans les catacombes, ne s'attachait pas volontiers à ces souvenirs. Elle était trop simple, trop sereine et, j'ose le dire, trop saine. Elle préférait le maître qui enseigne et qui guérit, ou plus tard le Christ qui règne et triomphe, à la victime clouée sur un bois sanglant. Aussi, fait bien curieux, la croix, même comme symbole, ne paraît-elle pas dans les catacombes avant le IVe siècle. Elle se dissimule peut-être dans l'ancre, a mâture de la barque de Jonas, mais elle ne fait pas partie de l'imagerie chrétienne. M. de Rossi ne craint pas de le reconnaître : « Les monuments,

dit-il, qui chaque jour se découvrent plus nombreux, nous enseignent en réalité constamment que la croix, à Rome du moins, fut très rarement mise en usage avant le IVe siècle, et ne devint d'un emploi *solennel* que dans le Ve. » Et encore ne s'agit-il ici que du signe convenu et symbolique. Le crucifix proprement dit est absolument étranger aux catacombes ou, ce qui revient au même, il ne s'y trouve qu'introduit après coup, dans des temps postérieurs, lorsque les papes se plaisaient à décorer les cimetières souterrains devenus objets de vénération. La seule représentation du Christ en croix qu'on y trouve est une fresque qui, dit M. de Rossi, « n'est certainement pas antérieure au VIIe siècle. »

M. Roller cite quelque part une observation qui trouve sa place ici. « Les monuments de l'art chrétien, dit M. Grimouard de Saint-Laurent, se distinguent par une idée mère qui leur donne à tous une commune physionomie : celle de délivrance et de résurrection, de guérison et d'immortalité ; c'est au fond une idée de triomphe, triomphe bienfaisant, règne pacifique du Christ, victoire sur le monde, la mort et le péché. Le baptême, le martyre étaient pour eux-mêmes des triomphes. Les persécutés, pour représenter le martyre, n'ont jamais choisi que de merveilleux symboles de la protection divine et de l'impuissance des supplices : les trois jeunes Israélites en action de grâces dans la fournaise, Daniel dans la fosse aux lions. Le crucifix est l'image de la mort, les enfants des martyrs ne voulaient voir que la vie. La mort du Sauveur, pendant les premiers siècles, était rappelée par le symbole de l'agneau, mais cette innocente victime, on ne la voulait pas immolée, il la fallait vivante. Le Christ lui-même, les chrétiens ne se contentaient pas de le voir vivant, ils le voulaient triomphant. »

C'est au commencement du moyen âge qu'il faut recourir pour rencontrer la Madone aussi bien que le Crucifix. Les catacombes n'ont ni sainte famille, ni Joseph, ni Vierge nimbée ; la mère du Jésus s'y montre avec l'enfant dans une fresque très ancienne, mais sans aucun des attributs de la gloire ou de la sainteté ; le propre de cette intéressante représentation est le caractère simplement historique qui la distingue. N'était l'étoile prophétique qui brille au-dessus et qu'un second personnage indique du doigt, on pourrait n'y voir qu'une mère chrétienne tenant son enfant. En un mot, nous sommes en présence non d'une image sacrée, mais d'une scène biblique. C'est ainsi que nous échappent, dans l'examen critique de nos cryptes romaines, presque tous les éléments caractéristiques de la foi des siècles suivants. Elles ne connaissent, j'entends celles des trois premiers siècles, ni la primauté de Pierre, ni l'invocation des saints, ni l'intercession des morts en faveur des vivants, ni l'eucharistie séparée de l'agape ou repas fraternel. Le prêtre, ou plutôt l'ancien, car le mot grec dont on a fait prêtre n'a pas encore le caractère sacerdotal, le prêtre peut avoir un autre état ; il s'en trouve un qui était médecin. Un autre était marié et avait été enterré avec sa femme. L'évêque de Rome n'est désigné que par son titre d'évêque ; le nom aussi bien que l'idée du *pape* sont absents. Ce qui ne prouve pas, du reste, loin de là, que la papauté ne fût déjà en formation. Elle a été virtuellement faite du moment que l'Eglise de Rome était en Occident la seule Eglise d'origine apos-

tolique, et qu'elle réunissait, en outre, ces deux éminentes distinctions, de faire remonter sa fondation au prince des apôtres et de partager la gloire et les destinées de l'ancienne capitale du monde.

Il est deux points sur lesquels il semble que les catacombes dussent être surtout éloquentes, la vénération des martyrs et les idées chrétiennes de l'immortalité. Les martyrs surtout. Il fut un temps où l'on en croyait ces cryptes peuplées, où l'on n'y rencontrait pas un outil sans y voir un instrument de supplice, ni une *ampoule* attachée à une tombe sans supposer qu'elle avait contenu le sang d'un supplicié. On ne se demandait pas comment ce sang avait pu être recueilli, et recueilli liquide; il y avait une poussière rouge au fond du vase, cela suffisait. Le plus probable c'est que l'ampoule avait contenu des parfums ou du vin. Mabillon, du reste, avait déjà exprimé sa surprise, mieux que cela, son « déplaisir de voir que dans un si grand nombre d'inscriptions on ne dît jamais un mot de mort violente *pro Christo*. » Il y a, dans la crypte dite du pape Eusèbe, une peinture extrêmement remarquable, et l'on peut dire unique dans son genre. Elle date du IIIe siècle, et représente le jugement d'un chrétien, condamné, selon toute apparence, pour avoir refusé de sacrifier à l'empereur. Mais de représentation de supplices, il ne s'en trouve ni dans les fresques ni dans les sculptures des premiers siècles. Le symbole de Daniel dans la fosse aux lions en tient la place. Le même sentiment qui détournait les anciens chrétiens de représenter la crucifixion du Maître les détournait de la reproduction des scènes horribles de la persécution. Sans compter qu'il faut du temps pour que le respect se transforme en dévotion. La dévotion des martyrs ne paraît qu'au IVe siècle; il est vrai qu'elle prend tout de suite une grande place.

C'est au IIIe que, les inscriptions se multipliant et devenant plus expansives, on voit paraître l'expression des vœux en faveur des morts. On espère que le défunt repose « en paix, » ou « dans la société des saints; » on le lui souhaite. Rien de plus précis. Aucune allusion à purgatoire ni à enfer. Ce qu'on désire pour les bien-aimés dont on a été séparé, c'est le *refrigerium*, le rafraîchissement, c'est-à-dire (car c'est là le sens exact du mot) une place au banquet céleste. Quant à la prière pour les morts, M. de Rossi convient qu'il ne peut pas encore donner pleine et satisfaisante preuve qu'elle ait été pratiquée dès le IIIe siècle, avant d'avoir recueilli toutes les inscriptions qui s'y rapportent. Point de doute, au surplus, que le vœu ne soit peu à peu devenu une prière, et que la prière pour les morts n'ait produit ensuite la demande de leur intercession et l'invocation des saints. A la fin du IVe siècle, celle-ci est usuelle.

Je ne saurais mieux terminer ce sujet et l'étude du livre de M. Roller que par quelques-unes des réflexions qui résument ses recherches sur la foi religieuse dont les catacombes sont le monument. On y retrouve l'esprit de circonspection et de mesure qui, à un degré éminent, distingue l'ouvrage tout entier. « Entre les conceptions que révèlent les peintures des catacombes, écrit notre auteur, celle des trois premiers siècles du moins, et les façons modernes de comprendre et d'exposer les notions religieuses ou ecclésiastiques, il y a une

distinction plus profonde qu'une simple différence de doctrines. Les catacombes montrent que le courant de la pensée chrétienne primitive suivait une direction tout autre que la nôtre... Dès l'âge des sépultures souterraines l'observateur attentif remarque des nuances dans l'état moral révélé par l'iconographie, suivant les périodes. La première est si sereine qu'on la dirait quelquefois joyeuse : des fleurs et des fruits, des enfants qui jouent, de capricieux génies, une vigne, des pastorales et des bergers, des scènes champêtres et aquatiques, créations où la simplicité prédomine, qui pouvaient cacher une pensée mystique, mais qui n'avaient rien de l'ascétisme enlaidi du moyen âge. Le mysticisme symbolique du IIIe siècle, les allégories historiques du IVe, n'ont rien encore de sévère ni d'austère. Aux approches du Ve, on retrace les préludes de la Passion, et on laisse deviner les rigueurs de la croix qu'il arbore comme bannière; mais en aucun âge des catacombes le christianisme n'affiche ce caractère sombre qu'il affiche dans le moyen âge. C'est qu'il arrivait comme un consolateur et un libérateur, non comme un maître et un despote.

« ... Tant d'idées puissantes et de sentiments énergiques supposaient au moins les éléments d'une doctrine aussi ferme que simple, qui, déjà dans les livres des docteurs, commençait à se revêtir de formules, et qui bientôt, dans les décisions des conciles, devait trouver son expression arrêtée, devenant la théologie. Elle perdit par ces transformations quelque peu de cette vérité large, de cette force aimante, privilège de ceux qui savaient vivre et se sacrifier au besoin avant de raisonner scientifiquement; mais auparavant, par les dévouements qu'elle inspirait, cette foi simple avait étonné le monde antique, comme cette charité énergique l'attirait, achevant de le conquérir. »

E. Scherer.

LA POLITIQUE RELIGIEUSE DE CONSTANTIN [1].

Le célèbre historien ecclésiastique Eusèbe, évêque de Césarée, dans sa *Vie de Constantin,* rapporte que ce prince, cherchant contre les machinations diaboliques de Maxime, un appui plus sûr que l'épée de ses soldats et n'ayant plus foi dans les dieux qui jamais n'avaient secouru ses prédécesseurs, se mit à implorer le Dieu de Constance et le supplia de lui tendre une main secourable et de se révéler à lui. Et, comme il marchait à la tête de ses troupes, il vit au-dessus du soleil couchant une croix lumineuse avec ces mots : Ἐν τούτῳ νίκα, *Triomphe par ceci*. La nuit suivante, le Christ en personne apparut à l'empereur et lui ordonna de faire exécuter un étendard reproduisant cette vision. Eusèbe prétend que ce fait lui fut raconté par Constantin lui-même et il mentionne encore d'autres visions miraculeuses, des entrevues où ce prince s'entretenait amilièrement avec Dieu ; une entre autres où après la victoire du pont Milvius, le Très-Haut lui aurait désigné ceux des proches et des amis de Maxence qu'il devait faire périr Il n'est pas étonnant, remarque M. Duruy, qu'une légende se soit formée à propos de cette victoire et de la transformation de l'empire païen en empire chrétien. Même aux yeux des païens, la victoire sur Maxence fut un fait divin ; c'était « le dieu Constance » qui avait dirigé l'armée de son fils.

Pour les chrétiens, ce ne pouvait être que leur Dieu. Seulement, ils diffèrent sur le miracle, et, selon Lactance, ce serait en songe que l'empereur aurait reçu l'ordre de placer la croix sur le bouclier de ses soldats.

Les chrétiens, du reste, voyaient la croix partout, et c'est un emblème qui se retrouve, en effet, ainsi qu'un signe ressemblant au monogramme du Christ, sur une foule de monnaies et de monuments très anciens, chez les Égyptiens, les Chaldéens, les Assyriens, les Scythes et les Grecs. Les Romains eux-mêmes y voyaient un symbole de victoire et de puissance divine, et surtout une représentation du Soleil, qui, au temps de Constantin, était leur grande divinité. Quant au fameux *labarum*, c'est encore un emprunt fait par Constantin aux Orientaux. Son nom est chaldéen, et il est naturel que l'empereur leur ait pris le symbole de leur dieu, d'autant plus volontiers que la croix était également vénérée des païens et des chrétiens. Le *labarum* devint ainsi, comme l'avaient été auparavant les aigles romaines, une sorte de talisman ou de fétiche. On croyait que celui qui le portait ne pouvait jamais être blessé. Enfin, en mettant la croix sur le *labarum* et sur les armes des soldats, Constantin peut être con-

1) Résumé d'une communication faite le 29 octobre à l'Académie des sciences morales et politiques par M. V. Duruy.

sidéré comme ayant accompli un des premiers actes de cette politique habile qui consistait à tenir la balance égale entre les païens et les chrétiens et à protéger impartialement la liberté de tous les cultes : politique dont il ne se départit point, comme va le montrer M. Duruy, et qui est l'honneur de son règne.

Quant à la guerre contre Maxence, elle n'avait nullement le caractère religieux que lui attribuent les historiens ecclésiastiques ; c'était une guerre purement politique : il n'avait point à venger les chrétiens d'un persécuteur, puisque Maxence ne les avait point persécutés et qu'Eusèbe lui-même en avait fait presque un chrétien dans son *Histoire de l'Eglise*, avant de le représenter, dans sa *Vie de Constantin*, comme un grand ennemi des chrétiens. A l'époque de la guerre dont il s'agit, Constantin lui-même faisait, au contraire, profession de paganisme. C'était seulement un païen tolérant, ou plutôt c'était un politique qui voyait dans la religion un moyen de gouvernement. Or, les païens étaient encore, dans l'empire, la grande majorité, mais une majorité tiède en ses croyances, tandis que les chrétiens formaient une minorité ardente, indomptable, fortement organisée, qu'il valait décidément mieux avoir pour soi que contre soi. Pour rapprocher les premiers des seconds et se servir à la fois des uns et des autres, Constantin sut tirer parti de la popularité croissante parmi les païens du culte du soleil, qui rapprochait les païens d'Orient de ceux de l'Occident. Le soleil, sous des noms divers, fut la grande divinité du IIIe et du IVe siècle ; la famille de Constantin le reconnaissait pour son protecteur, et, lorsque Constantin fut devenu chrétien, il conserva encore le respect du dieu de ses ancêtres.

Il entrait, d'ailleurs, dans ses desseins de favoriser l'espèce de fusion que tendait à amener la préférence des païens pour une divinité que les chrétiens, de leur côté, pouvaient reconnaître, sinon comme la personnification, au moins comme l'emblème radieux de leur propre Dieu. C'est ainsi que par une loi de l'an 321, il consacra le « Jour du Soleil » (dimanche), que fêtaient également les païens et les chrétiens, en ordonnant que, ce jour-là, les tribunaux, les ateliers et les boutiques seraient fermés et en envoyant aux légions, pour être récitée ce même jour, une formule de prière qu'un adorateur de Mithra, de Sérapis ou du Soleil pouvait accepter aussi bien qu'un fidèle du Christ. Il convient de noter qu'en édictant de telles mesures, Constantin faisait acte de *pontifex maximus* et remplissait une des hautes fonctions dévolues au prince depuis la fondation du régime impérial.

D'autres édits, qu'il serait trop long d'énumérer, présentent le même caractère d'ambiguïté savamment calculé pour contenter les païens sans déplaire aux chrétiens, et réciproquement. Il en est de même des rites observés dans les solennités officielles, et qui, tout en étant des rites païens, avaient pour objet d'honorer « la divinité, » sans s'adresser à tel ou tel dieu plutôt qu'à tel autre ; en sorte que chacun pouvait prendre part à cette manifestation en toute tranquillité de conscience. La même pensée empêcha Constantin de célébrer les jeux séculaires, que certains calculs faisaient tomber en 313. C'était la plus grande fête de Rome, mais aussi la plus païenne : l'Italie entière y était conviée ; elle aurait surexcité les passions religieuses, que l'empereur s'appliquait à calmer.

Comme il n'y avait jamais eu de date certaine pour cette solennité, le peuple ne s'aperçut point de cet oubli volontaire; seuls, quelques vieux païens se plaignirent en secret de ce que le respect des anciennes coutumes se perdait, et une occasion de troubles fut évitée.

Quelle est au juste la date de la conversion de Constantin au christianisme? C'est là une question difficile à résoudre, et qui d'ailleurs importe assez peu, car la politique de Constantin demeura après ce qu'elle était avant, et les événements, les soins de son empire le préoccupaient bien plus que la théologie. Deux païens, Libanius et Zozime, le font passer au christianisme l'un en 323, après la défaite de Licinius, l'autre en 326, après la mort de Crispus. Les historiens de l'Église avancent ce moment de quatorze années et le placent en 313, date du célèbre édit de Milan. Mais cet acte, le plus grand qu'un souverain ait jamais promulgué, n'est pas chrétien. Il porte la signature de deux princes investis l'un et l'autre de la dignité toute païenne de souverain pontife: il proclame l'entière liberté de tous les cultes et de toutes les croyances. Moment unique dans l'histoire, dit M. Duruy, où sembla périr enfin cette religion d'État, qui, subissant le sort de toutes les institutions humaines, était devenue un instrument inutile et odieux, après avoir fait durant de longs siècles la fortune de Rome. Mais ce ne fut qu'un éclair de bon sens qui traversa le ciel politique. Dès 325, la religion d'État et sa compagne nécessaire, l'intolérance, reparaîtront.

Les catholiques vantent la piété dont, à partir de 313, Constantin aurait donné de nombreux témoignages, et ils allèguent des faits exacts, mais qui ne donnent qu'une moitié de la vérité : ils ne montrent que l'une des deux faces de la politique de Constantin, et cette politique en avait deux : l'une pour les chrétiens, l'autre pour les païens. La seconde reste dans l'ombre, à cause de la pénurie de documents païens; toutefois, ce que l'on en sait suffit à rendre le Constantin de l'histoire plus grand que celui de l'Église. Cet empereur eut auprès de lui, de bonne heure, des chrétiens, pour être tenu au courant de ce qui se passait dans les églises; mais il accueillait aussi les philosophes païens, et il se plaisait à provoquer entre ceux-ci et les théologiens chrétiens des controverses qui, au dire des historiens ecclésiastiques, tournaient toujours à la confusion des premiers, et cela quelquefois d'une façon miraculeuse. Ses prédécesseurs avaient eu des secrétaires pour la langue latine, et d'autres pour la langue grecque; il a dû en avoir pour les affaires des chrétiens et pour celles des païens, et chacun d'eux parlait à ses correspondants le langage qui lui convenait. Ainsi s'expliquent plusieurs dépêches et plusieurs mesures en apparence contradictoires, mais qui répondaient au double intérêt que le prince voulait sauvegarder.

Constantin aurait bâti des églises, et fermé ou détruit deux ou trois temples païens, où le culte avait dégénéré en pratiques immorales ou dangereuses; mais à Constantinople il laisse subsister les anciens temples, et même il en élève de nouveaux aux Dioscures, à la Mère des Dieux et à la Fortune. En 324, il autorise les sénateurs romains à relever le temple de la Concorde; il permet d'en dédier à la famille flavienne, et le rescrit de 326, qui défend de commencer de nouvelles constructions avant d'avoir achevé les anciennes, fait une exception pour les temples des dieux. M. Duruy énumère parallèlement une double série

d'actes touchant aux choses de la religion et concernant tantôt les chrétiens, tantôt les païens ; mais tous ces actes ont un caractère éminemment politique ; ce sont, en réalité, des règlements d'ordre public et témoignant de l'entière impartialité du prince et de son désir constant d'assurer la paix extérieure de l'empire et le respect mutuel des divers cultes et des diverses croyances.

Plusieurs de ces actes répriment les excès ou les écarts du paganisme, aucun ne tend à supprimer le paganisme lui-même, qu'Honorius trouvera encore debout et vivant ; le sacerdoce païen conserve ses prérogatives, qui sont également accordées aux prêtres chrétiens. C'est ce qu'on appelait *Religionis beneficium*. Les païens ne furent nullement exclus des fonctions publiques : nombre d'inscriptions en montrent, sous le règne de Constantin et longtemps après lui, dans les plus hautes charges et dans les sacerdoces. Enfin, Constantin n'abdiqua jamais son titre de souverain pontife vis-à-vis des païens, et, pour les chrétiens, afin d'autoriser son intervention souveraine dans le gouvernement des Églises, il se disait « l'évêque du dehors, » le surveillant des choses religieuses dans tout l'empire. On lui attribue, il est vrai, un édit qui, transmettant à l'Église une partie de la puissance publique, aurait accordé aux évêques le pouvoir des juges ordinaires. Mais M. Duruy montre que cet édit serait en contradiction avec d'autres lois de la même époque et même d'une époque postérieure, et que le clergé avait seulement, sous Constantin, la juridiction volontaire que toutes les associations instituent pour leurs membres.

L'étude des monnaies constantiniennes révèle bien la volonté du prince de ne point sacrifier un parti à l'autre. Il existe un grand nombre de ces monnaies à l'effigie de Jupiter, de Mars, de la Victoire, et surtout du Soleil ; mais il en existe aussi au type chrétien, et d'autres où, sur la même pièce, les deux cultes sont associés.

En résumé, Constantin comprit de bonne heure que le christianisme correspondait par son dogme fondamental à sa propre croyance en un Dieu unique, et il vit dans cette religion une force qu'il ne voulut pas laisser en dehors de son gouvernement. Mais le paganisme aussi était une force, et Constantin n'entendait pas la tourner contre lui. Il ne se fit chrétien qu'à la fin de son règne : et encore faut-il remarquer qu'il demanda son baptême à un prêtre arien, et qu'un autre arien fut le dépositaire de son testament. Les catholiques n'en ont pas moins appelé Constantin « un vase de miséricorde. » Après sa mort, les Grecs en firent un saint ; les sénateurs de Rome en firent un dieu, comme ils avaient fait de ses prédécesseurs, et ses fils frappèrent à l'effigie du « dieu Constantin » des médailles sur lesquelles se confondaient pacifiquement les emblèmes des deux religions.

LES ORIGINES DE LA SOCIÉTÉ MUSULMANE [1].

L'étude de la société musulmane est un problème réservé à la critique moderne. Si délicates que soient les questions d'origne, quand il s'agit de la conscience religieuse, l'islamisme, grâce à la date relativement moderne de sa fondation, grâce aussi au nombre considérable de documents qui sont en nos mains, est peut-être de toutes les formes religieuses celle qui révèle le plus facilement le secret de sa formation et de son développement intérieur.

Il faut distinguer dans le Koran et le culte ce qui est purement arabe de ce qui porte une marque d'origine étrangère. L'introduction des éléments exotiques se laisse apercevoir dès la mort du Prophète. La légende de son ascension au ciel (*mirad*) rappelle l'ascension d'Isaïe, qui eut tant de crédit parmi les chrétiens de Syrie. L'influence des idées byzantines et surtout sassanides se manifeste vivement sous le règne d'Omar : organisation militaire et administrative, dénominations géographiques, etc., tout porte l'empreinte de la civilisation persane et des emprunts faits à Constantinople.

Dans le domaine de la spéculation religieuse et philosophique, on rencontre des analogies aussi remarquables. Les deux plus anciennes sectes arabes, celle des *Mourdjiles* et celle des *Kadarites*, ont sur les destinées de l'homme, la bonté infinie de Dieu, la vie future, des théories qui font songer à celles de l'école d'Alexandrie.

M. Barbier de Meynard s'attache à constater l'influence des idées chrétiennes chez ces deux sectes, et en particulier celle des Kadarites. Cette dernière, en se rajeunissant, formera plus tard la grande école des *Montazélites* ou des libres penseurs de l'Orient musulman. Les Montazélites furent, pendant deux siècles, en lutte avec les orthodoxes (*Sunnites*), eurent une heure de triomphe et succombèrent sous la coalition du pouvoir temporel et des ulémas.

L'auteur examine ensuite la division sociale et administrative des populations soumises au khalifat :

1° Les Arabes, maîtres du sol, et adonnés exclusivement au métier des armes ;

2° Les néo-musulmans (race indigène), surtout les Persans, formant la caste des *Maoulas* ou clients ;

3° Les populations non converties au Koran (chrétiens, juifs, guèbres, etc.), que plus tard on nommera *rayas*.

Quelle est la répartition de la propriété et de l'assiette de l'impôt parmi ces trois groupes ?

La classe des clients, qui se recruta principalement parmi les néophytes de

1) Résumé, approuvé par l'auteur, d'une communication faite à l'Académie des Inscriptions dans ses séances du 30 septembre et du 7 octobre, par M. Barbier de Meynard.

race persane, ne tarda pas à acquérir une importance considérable, grâce à la variété de ses aptitudes, à l'essor qu'elle donna aux études linguistiques et à l'exégèse du Koran et, aussi, par l'habileté avec laquelle elle sut parvenir aux hautes fonctions de l'État. Bamra et Koufa étaient les centres de cette population intelligente, active, ambitieuse, dont l'ascendant inquiétait déjà les successeurs immédiats du Prophète et les premiers khalifes Oméyades.

Malgré les mesures restrictives auxquelles ils eurent recours pour l'amoindrir, malgré les sanglantes persécutions dirigées contre elle par El-Hadjadj, le lieutenant du Khalife Abd-el-Mélik (VIIe siècle de notre ère), l'influence de plus en plus grande de la civilisation sassanide, et, dans une moindre mesure, de la civilisation byzantine, dans les croyances et les mœurs de la jeune société arabe, devint prépondérante sous les premiers Abbassides, notamment pendant le règne de Haroun-al-Raschid et de son fils El-Namoun.

L'affaiblissement du dogme monothéiste et de la ferveur religieuse fut la conséquence naturelle, inévitable, de cette invasion d'idées étrangères, à laquelle la puissante famille des Barmécides, qui était d'origine bactrienne, contribua dans une large mesure. Du mélange du manichéisme avec la vieille doctrine zoroastrienne naquit une sorte de scepticisme élégant, dont les partisans furent connus sous le nom de *Zendiks*. La mode s'en mêla : sous Namoun en particulier, courtisans, fonctionnaires, poètes, tout se piquait de largeur d'esprit et de bonne éducation, affectait les allures d'une tolérance railleuse et même d'une sorte d'irréligion philosophique.

Plus tard, au milieu du neuvième siècle, sous le règne de Moutaçem, une réaction violente se manifeste en faveur de l'orthodoxie, le nom de *Zendik* devint synonyme d'athée et donna lieu à de sévères représailles; mais le mal avait fait trop de progrès pour pouvoir être enrayé. L'invasion de la Perse et de l'Inde (schiisme, soufisme) dans le domaine des idées, celle de la milice turque dans le gouvernement, hâtèrent la décadence, à laquelle contribua aussi pour une bonne part le maintien de la méthode scolastique parmi les sectes non dissidentes.

De cette analyse rapide on peut tirer les conclusions suivantes :

L'islamisme n'a pas cette rigidité de principes, cette immobilité qu'on lui a attribuées, faute de le bien connaître. Dès le début, il a subi une triple influence venue du dehors : 1° par le christianisme il a été initié aux idées millénaires, au « retour à la vie, » aux pratiques ascétiques, etc; 2° le judaïsme, en lui communiquant la croyance au Messie, a préparé la grande scission, qui, sous le nom de *schiisme*, a déchiré la société musulmane et maintenu les antipathies de race et de nationalité; 3° le mazdéisme, mélangé aux aberrations du manichéisme, a contribué puissamment à l'affaiblissement des croyances en même temps que la prépondérance des *clients* d'origine persane a introduit un germe de corruption dans l'œuvre purement sémitique du prophète de la Mecque.

Il reste à rechercher ce qu'est devenue la civilisation arabe sous la double et délétère influence du mysticisme hindo-persan et de la scolastique à outrance.

LA QUESTION DE L'INSTRUCTION RELIGIEUSE HISTORIQUE

DANS L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE EN HOLLANDE

Les questions d'histoire, de critique et de philosophie religieuses continuent de tenir une large place dans la préoccupation de nos voisins d'outre Meuse. Preuve en soit, entre autres, l'important travail de M. G. H. Lamers, professeur à Groningue, intitulé : La *Philosophie de la religion* (*De Wisjbegeerte van den Godsdient, eene historisch-dogmatische studie*, extrait des *Nieuwe Bijdragen of het gebied van Godgeleerdheid en Wisjbegeerte*, Amsterdam, 1881). Cette étude témoigne de lectures nombreuses et approfondies. M. Chantepie de la Saussaye exprime, de son côté, les appréhensions que lui cause l'introduction de l'enseignement religieux dans l'instruction secondaire , dans une brochure intitulée *Middelbar onderwijs in de gosdienstgeschiedenis* (Amsterdam). Cette discussion est la meilleure preuve du vif intérêt que soulève la question de la diffusion des principaux résultats de la critique religieuse dans l'enseignement à ses différents degrés. Nos lecteurs ont été mis, à plusieurs reprises, au courant des efforts qui se font en ce sens. Ils savent que l'initiative a été prise tout particulièrement par des pasteurs ou savants appartenant à la tendance dite libérale ou moderne. Un de nos amis, le traducteur de *l'Histoire comparée des religions de l'Egypte et de la Mésopotamie*, M. Collins, veut bien nous communiquer en manuscrit un intéressant rapport sur ce sujet qu'il a lu cet été à une conférence de pasteurs et de théologiens. Nous sommes, à notre grand regret, obligé de n'en pas citer tout ce que nous voudrions et réduit à reproduire seulement les passages qni sembleront d'un intérêt plus direct pour notre pays et notre enseignement.

« Tracer, dit M. Collins, un programme raisonné de l'enseignement de la religion, destiné non aux futurs théologiens mais à la jeunesse en général, il semble que ce devrait être là une tâche dès longtemps achevée dans la société chrétienne datant de dix-huit siècles, dans les églises protestantes dont la plupart comptent plus de trois siècles d'existence. — Elle l'a été, en effet, ou a paru l'être à diverses reprises. Les programmes et les méthodes de l'enseignement de la religion ont été consacrés avec une autorité qui les élevait au-dessus de toute discussion. Mais, à diverses reprises aussi, la question s'est posée de nouveau après avoir semblé définitivement résolue ; les programmes ont paru insuffisants, les méthodes défectueuses, les résultats au-dessous de toutes les exigences légitimes, sinon même intrinsèquement mauvais et radicalement opposés à ceux que doit poursuivre et que devait produire un bon enseignement

populaire de la religion. Les nombreux efforts faits de différents côtés pour améliorer ou plutôt pour reconstituer l'enseignement religieux sur de nouvelles bases sont une preuve des défauts qu'il présente, de l'urgence de plus en plus manifeste d'y porter remède... La principale cause de l'insuffisance de l'enseignement traditionnel de la religion est le grand essor qu'ont pris les sciences depuis le XVIIe siècle. Les résultats des travaux des savants, les découvertes nombreuses et importantes faites dans la plupart des domaines de la connaissance n'ont pénétré que lentement et partiellement dans les masses, mais ils s'y sont infiltrés d'une manière constante, et il en est résulté à la longue une rupture d'équilibre, un désaccord qui a été en s'accentuant et en s'aggravant, entre les idées générales et les croyances religieuses. La pensée religieuse n'a pas suivi ou n'a suivi que lentement les progrès de l'esprit public : le moment devait venir, et il est venu, où la distance qui les séparait apparaîtrait d'une manière évidente et où cette évidence frapperait un nombre de personnes de plus en plus grand chaque jour.

« Je prends pour point de départ, continue M. Collins passant à l'exposé de la manière dont il a lui-même éprouvé une méthode nouvelle, je prends pour point de départ l'expérience personnelle des élèves (des enfants des deux sexes, en général de 12 à 14 ans). Bien qu'ils commencent un cours sur la religion, ils ont déjà des idées, des sentiments, des habitudes religieuses. Ils connaissent, d'une manière plus ou moins vague ou précise, des croyances, des actes, des institutions ayant trait à la religion. Ils savent qu'il existe quelque chose qu'on appelle la religion, et n'ignorent même pas qu'il y a différentes religions (protestantisme et catholicisme, christianisme et judaïsme, pour se renfermer dans ce qu'ils peuvent immédiatement connaître). — Premier point sur lequel je les amène à réfléchir. Comment la religion s'est-elle fait la place qu'elle occupe dans leurs idées, dans leurs sentiments et dans leur vie ? Ils n'ont pas souvenir du moment où, pour eux, cela a commencé. C'est que ce commencement a précédé l'âge où ils sont devenus capables de se rendre compte de ce qui se passe en eux. Mais ceux d'entre eux qui ont de très jeunes frères ou sœurs ont pu et peuvent journellement observer et comprendre ce commencement. Leurs idées religieuses sont nées, leurs sentiments religieux ont germé, leurs habitudes religieuses se sont formées par l'éducation ; ils les ont reçus des leçons et surtout de l'influence des idées, du langage, de la vie de leur famille. Non seulement cette influence a éveillé en eux la pensée et le sentiment religieux, et la vie religieuse, mais encore leur a imprimé un caractère spécial. Nés et élevés dans une famille chrétienne, il sont déjà chrétiens ou en voie de le devenir, marqués du sceau du protestantisme parce qu'ils appartiennent à une famille protestante, tandis que tel de leurs amis ou, à l'école, de leurs condisciples est catholique, israélite parce qu'il appartient à une famille catholique ou israélite.

« *Dans l'état actuel, la religion de tous les hommes est un fruit de l'éducation, et la religion, au moins initiale, de l'immense majorité des hommes est déterminée par l'éducation qu'ils ont reçue et par les influences qu'il ont subies dans leur première enfance.*

« Mais les enfants comprendront facilement qu'il n'a pas pu en être toujours et constamment ainsi. Il y a eu une époque où la naissance et l'éducation première n'ont pu faire des protestants ou des chrétiens, parce qu'avant le seizième siècle de notre ère le protestantisme était inconnu et qu'avant le permier, le christianisme n'existait pas encore. Si la naissance et l'éducation expliquent la durée des religions, elles n'expliquent pas l'existence de la religion, ni l'apparition première de chaque religion. Or on retrouve la religion, sous des formes diverses, chez tous les peuples qu'on connaît, à toutes les époques dont on sait ou dont on entrevoit l'histoire. Il y a infiniment plus de religions existant ou ayant existé qu'on n'en peut observer dans un pays de l'Europe, les Pays-Bas par exemple. Ces religions diffèrent bien plus entre elles que le protestantisme du catholicisme, ou ces deux religions du judaïsme. Et pourtant, entre toutes, il y a des traits communs, toutes ont un objet communs.

« D'où vient la religion et en quoi consiste-t-elle, à proprement parler ? D'où provient l'existence de religions si nombreuses et si différentes ? Quelle idée nous-mêmes, au degré de développement général de civilisation où s'est élevée la société dont nous faisons partie, devons-nous nous faire de la religion ? Telles sont les questions posées par des faits connus des élèves et auxquelles il suffit de les rendre attentifs. de les faire réfléchir pour que les plus humbles esprits, et les moins cultivés en comprennent l'importance et l'intérêt.

« Alors, je peux passer à l'exposé des phénomènes généraux de la religion, que nous présente l'histoire, parler aux enfants (car il s'agit d'enfants, non de jeunes gens), en tenant compte de la moyenne d'intelligence et d'intruction de chaque classe, en illustrant mes leçons d'exemples pris un peu partout, chez tous les peuples et dans tous les âges, du sentiment religieux, c'est-à-dire du sentiment s'appliquant aux choses religieuses, de ses différentes manifestations, sentiments de dépendance, terreur, espérance, admiration, vénération, affection, confiance ; des idées religieuses et de leurs diverses expressions, pressentiments, intuitions, croyances, mythes et mythologie, dogmes ; des actes religieux et des institutions religieuses (j'abrège l'énumération), de ce qu'il y a de personnel et d'individuel dans la religion, de ce qu'il y a de collectif, de solidaire ; faire entrevoir le rapport entre le caractère religieux d'un peuple et son degré général de développement, les conditions extérieures de sa vie, l'action et l'influence de diverses religions les unes sur les autres, leurs luttes ou leur pénétration mutuelle, la loi du progrès, avec ses longues périodes d'interruption, de stagnation ou de décadence. Le caractère surnaturel généralement attribué à la religion et surtout à son origine (révélation, écritures saintes) s'expliquera graduellement, en même temps que la religion apparaîtra comme un fait humain, résultant des aptitudes et des aspirations de l'être humain, et soumis dans ses formes différentes et ses transformations aux lois générales, dépendant des conditions communes de la vie des hommes.

« Les lacunes de cette première partie du cours, je ne me les dissimule pas, et à continuer sur ce terrain et par cette méthode, on n'aboutirait à rien de clair ni de satisfaisant. Mais ce n'est qu'une préparation. Toutes les idées remuées

ainsi et, je crois, non sans profit pendant *cette première année*, vont être reprises, précisées, justifiées par l'étude d'une religion spéciale, la religion d'Israël. Il n'est pas nécessaire de rappeler à quel titre celle-là plutôt qu'une autre : le choix n'est pas arbitraire, il s'impose. C'est ici le moment, en marquant la place de cette religion dans l'ensemble des religions, d'indiquer très sommairement la classification générale naturelle des religions et de caractériser d'une manière plus précise, néanmoins à grands traits, la famille à laquelle appartient l'ancienne religion israélite, celle des peuples de l'Asie occidentale.

« Si cette deuxième partie du cours a été convenablement traitée (en un an, dix-huit mois) les élèves auront d'une part compris et apprécié un remarquable exemple de vie religieuse nationale et de nombreuses formes et de nombreux degrés, des caractères très divers de piété et de vie religieuse individuelle, en auront saisi et admiré les grandes qualités, les manifestations saines et morales, et les côtés inférieurs, les défauts, les dangers. Ils auront aussi saisi la marche de celle des anciennes religions dont le développement a été le plus riche et a été porté le plus loin, il auront compris comment naturellement, sous l'action des circonstances et grâce à l'initiative et à l'influence d'hommes de génie, du polythéisme élémentaire, de la religion de la nature, encore à moitié engagée dans les liens de l'animisme, des tribus arabes ou araméennes établies sur la terre de Goshen, de l'adoration d'un dieu du feu créateur des montagnes de la presqu'île du Sinaï, s'est lentement formée et imposée à la conscience d'un peuple l'adoration du Dieu unique, créateur des cieux et de la terre, saint et redoutable et pourtant clément et miséricordieux.

« La fin de cette histoire, l'exposé du judaïsme sous les prêtres-rois asmoneens et sous la domination romaine, la renaissance ou la reprise d'intensité des espérances messianiques réclament un soin tout particulier, d'autant plus que le sujet est plus difficile. Il s'agit de bien faire comprendre la situation au milieu de laquelle la prédication de la bonne nouvelle a pris naissance, d'où elle sortie. L'intelligence de cette part qu'a eue l'esprit religieux populaire d'une époque et d'un pays à la formation du caractère, à la première direction de l'œuvre d'un génie religieux sublime et divin dans sa simplicité, ne diminuera certainement pas, mais plutôt grandira encore Jésus de Nazareth, le fondateur du christianisme.

« La partie historique du programme de l'enseignement de la religion comprend enfin l'histoire du christianisme. La courte période des origines réclame un soin et des développements tout spéciaux. Il s'agit, en premier lieu, de discerner si cela est possible, et je crois que ce n'est pas impossible, le caractère, véritable de Jésus, les traits essentiels de son enseignement et de sa vie, sous le merveilleux et les symboles multipliés, bien qu'assez simples, d'une légende, au milieu des divergences de tendances et de la lutte ardente des partis qui tous ont concouru à la formation de cette légende et ont mêlé leurs aspirations et leurs convictions à la tradition qui a reproduit, en la transfigurant, la vie et la parole du maître.

« Après l'histoire évangélique, laquelle, avec l'histoire des temps apostoliques qui en est le complément nécessaire et ne peut guère en être séparée, vient celle

du développement et des destinées du christianisme jusqu'à nos jours. Tout enseignement de la religion doit présenter de cette histoire un aperçu qui sera étendu ou restreint selon le temps qu'on y pourra consacrer, mais qui doit reproduire fidèlement le caractère et la physionomie de chaque époque et de chaque grande fraction de la société chrétienne. De bons programmes de cette partie du cours se trouvent partout. Je n'insisterai que sur un point, c'est qu'elle soit traitée dans le même esprit que les précédentes, qu'elle ne soit pas un exposé aride et sans vie de noms, de faits et de dates, mais bien le tableau de la pensée et de la vie religieuses du monde chrétien. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Séance du* 26 *août* 1881. M. Jourdain, faisant fonction de secrétaire perpétuel, dépose sur le bureau les deux premiers fascicules du *Corpus inscriptionum semiticarum*, un fascicule de texte et un fascicule de reproductions photographiques. Ce recueil si vivement attendu dans le monde scientifique a été entrepris par l'Académie sur une proposition de M. Renan, en janvier 1867. (La commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* se compose de MM. de Longpérier, Renan, Waddington, de Vogué, Derenbourg.) M. le secrétaire perpétuel a exprimé aux membres de cette commission, ainsi qu'au secrétaire, M. Ph. Berger, les remerciements de l'Académie. Les deux premiers fascicules parus sont consacrés à la Phénicie. — M. Oppert continue la lecture de son mémoire sur la grande inscription du roi d'Assyrie Assurbanhabal, que nous nommons, d'après les Grecs, Sardanapale. Ce roi s'est fait ériger un monument où il raconte lui-même sa vie et ses hauts faits, ses actes de cruauté ou de générosité. — M. Victor Guérin continue la lecture de son mémoire sur Jérusalem et plus particulièrement sur le temple. On sait que le premier temple, celui de Salomon, fut détruit par les Chaldéens, quatre cent seize ans après son achèvement. Au retour de l'exil, Zorobabel en reconstruisit un autre au même endroit, mais sans pouvoir lui donner l'éclat qu'avait eu le temple de Salomon. Ce temple, où Alexandre sacrifia, subit plusieurs autres profanations, fut rétabli dans sa gloire par les princes asmonéens, (les Macchabées) et dura jusqu'à l'avènement d'Hérode, le fils d'Antipater. Hérode le fit reconstruire avec plus d'étendue et de splendeur; ce fut le troisième temple. M. Guérin reproduit la description développée que Josèphe donne des travaux; il en résulte qu'on paraît ne pas avoir touché aux murs inférieurs. — *Séance du* 3 *septembre.* M. Oppert reprend la lecture du mémoire consacré à l'interprétation et à une nouvelle transcription de la grande inscription d'Assurbanhabal. On voit que les événements rapportés dans ce document sont voisins de la moitié du VIIe siècle avant notre ère et que le monarque assyrien entreprit une campagne contre les Elamites au moment où avait lieu une éclipse de soleil (après-midi du 20 juin de l'année 661). Cette date est d'une extrême importance, puisqu'elle est fournie par les textes cunéiformes sans le secours des auteurs grecs ou de la Bible. Assurbanhabal, après une expédition contre Gamboul, eut,

dit-il, à combattre son frère *non véritable*. Faut-il entendre ici un frère non légitime ou un frère cadet? M. Oppert penche pour cette dernière hypothèse. Le roi nous révèle ici une omission qu'il avait faite au commencement de son récit : parlant de son installation sur le trône par son père Assarhaddon, conformément à l'ordre des dieux, il se montrait à nous comme seul et unique détenteur du pouvoir royal; dans le passage en question, il nous apprend qu'un prince, « le frère non véritable, » régnait à Babylone. Assurbanhabal déclare l'avoir comblé de ses bienfaits, avoir « rempli ses mains de chars, de trésors, de guerriers, de jardins, de chevaux; » mais ce prince de Babylone, *Saosdouchim*, comme l'appellent les Grecs, ou *Samogès* (Chronique arménienne d'Eusèbe), ou Samutsum-Yukin (textes cunéiformes), aspirait à l'indépendance; il « louait en haut avec ses lèvres le roi assyrien et méditait en bas, dans son cœur, l'assassinat. » Il se rend maître du temple, où il installe les divinités chaldéennes; il remplace par les institutions babyloniennes les lois de l'Assyrie; il met de fortes garnisons dans les villes et en ferme les portes; il refuse d'offrir en l'honneur d'Assurbanhabal un sacrifice au dieu Nebo, favori du monarque. Ce dernier acte, semble-t-il, comble la mesure; à cet outrage, Assurbanhabal réunit contre le Babylonien toutes les forces qu'il put rassembler; le soulèvement était redoutable, car Saosdouchim avait entraîné Égyptiens, Arabes, Phéniciens, Lybiens, Coutis (barbares du N.-E., peut-être les ancêtres des Goths). Le texte assyrien ne dit pas quelles furent les péripéties de l'expédition; mais Saosdouchim fut vaincu en bataille rangée. Ses villes furent assiégées et ouvrirent leurs portes; la révolte fut étouffée dans le sang. Un instant Saosdouchim, qui s'était enfermé dans Babylone, crut ressaisir l'avantage; un de ses alliés. Tamariku, lui amena des secours important, déjà Assurbanhabal « s'humiliait devant Nebo, le grand dieu son soutien, » et un autre texte littéraire, fort curieux, nous a conservé une lamentation adressée par le monarque à son dieu Nebo, qu'il entretient de ses angoisses, des nuits qu'il a passées sans dormir, des temples qu'il lui a élevés, des trésors dont il a rempli ses sanctuaires, etc.; le roi prie son dieu de prolonger sa vie; le dieu répond amicalement et prodigue à son adorateur les encouragements et les consolations; tout le morceau a le ton d'un psaume de David. L'inscription mentionne également un prophète qui seul, pendant que les Babyloniens se révoltaient, était resté fidèle au roi assyrien; il avait appris par un songe la destinée qui attendait les rebelles; comme un autre Jérémie, mais avec le même insuccès, il élève la voix : tout cela donne lieu à des comparaisons et à des raprochements pleins d'intérêt. Enfin Tamariku fut vaincu; il « lécha la terre autour des pieds d'Assurbanhabal; » Babylone en proie à la peste, à la famine, « mangeant la chair de ses enfants, » se souleva contre celui qui l'avait amenée à tant de désastres; Saosdouchim périt sur un bûcher où le jetèrent les habitants révoltés. Assurbanhabal reporte à ses dieux, et surtout à Nebo, tout le mérite de ce dernier triomphe. Ce grand et tragique événement eut lieu en 647; c'est le fait que les Grecs ont transformé et qui, par des altérations, des modifications qu'on ne peut saisir qu'aujourd'hui, est devenu la chute de Sardanapale. — M. Guérin continue sa communication sur divers édifices anciens de Jérusalem. Après avoir raconté, d'après Josèphe, la

prise de la ville par Titus et la destruction du temple d'Hérode le Grand, il mentionne les travaux faits par les empereurs et la tradition, recueillie par Ammien Marcellin, suivant laquelle Julien aurait tenté de rebâtir le temple pour faire mentir la prédiction attribuée à Jésus par l'Évangile : *Il n'en restera pas pierre sur pierre*, mais en aurait été empêché par une catastrophe merveilleuse, qui aurait détruit soudainement les travaux commencés. Il s'attache ensuite à établir que ce qui peut subsister aujourd'hui de la construction d'Hérode se réduit à fort peu de chose et ne comprend au plus que quelques fragments de l'enceinte ou des autres parties accessoires. — Après cette étude sur le temple, M. Guérin passe à l'examen de la question des trois enceintes de Jérusalem, et traçant au tableau un plan de la ville, il explique les diverses opinions qui ont été émises sur la situation de ces enceintes et celle qui lui paraît la plus vraisemblable. — *Séance du 9 septembre*. M. Pavet de Courteille communique une notice sur un manuscrit ouigour, acheté à Téhéran et maintenant en la possession de M. Guy le Strange. Ce manuscrit, copié au xve siècle de notre ère, problablement pour quelque personnage princier, contient en écriture ouigour la plus grande partie d'un poème turc, le *Trésor*, dû à un auteur persan du xve siècle, Mir Haïder Medjgoub, de Hérat. C'est un poème moral et mystique, mêlé d'anecdotes. M. Pavet de Courteille fait ressortir l'importance de ce texte au point de vue linguistique et paléographique; quant à la valeur littéraire du poème, elle est assez faible. — *Séance du 21 septembre*. M. Léopold Hugo adresse à l'Académie un feuillet manuscrit de parchemin contenant trois chapitres des Actes des Apôtres (texte latin). — M. Max Muller lit une note sur des textes sanscrits découverts au Japon. Le savant professeur d'Oxford commence par rappeler que, dès les premiers siècles de notre ère, le bouddhisme sortit de l'Inde et se répandit dans les pays de l'extrême Orient. Un grand nombre de missionnaires prêchèrent la doctrine bouddhique en Chine et réussirent à l'implanter dans ce pays. On sait, par des témoignages certains, que ces missionnaires avaient emporté avec eux, par centaines et par milliers, des manuscrits sanscrits. M. Max Müller avait conçu depuis longtemps l'espoir qu'un grand nombre de ces manuscrits devaient s'être conservés dans l'empire du Milieu et qu'il serait possible de les y retrouver un jour. Toutefois les recherches qu'il a provoquées en ce sens ont été, jusqu'ici, peu fructueuses. Un seul manuscrit, contenant le texte de l'ouvrage intitulé *Kâlachakra* a été trouvé en Chine par M. Edkins; mais, par une singulière fatalité, ce manuscrit, transporté sans accident jusqu'en Europe, s'est perdu, on ne sait comment, en Angleterre. Malgré cet insuccès relatif, M. Max Müller est persuadé qu'il y a toujours une grande découverte à faire dans l'empire chinois, celle des manuscrits apportés autrefois par les missionnaires bouddistes, Fatkian, Hiouenthsang et autres. Si ces manuscrits ont jusqu'ici échappé aux recherches des explorateurs, c'est sans doute qu'ils sont conservés, parmi les objets les plus rares et les plus précieux, dans les trésors cachés des monastères, des temples et des palais. — Les recherches ayant donné si peu de résultats en Chine, il pouvait sembler téméraire d'en espérer de meilleurs au Japon, où le bouddhisme a pénétré plus tard et moins profondément. C'est pourtant au Japon que les trou-

vailles les plus précieuses viennent d'être faites. Depuis quelques années, le clergé bouddhique du Japon avait senti l'inconvénient de ne disposer, pour la lecture des canons sacrés, que d'une traduction chinoise, officiellement reçue il est vrai, mais fort infidèle et très éloignée des originaux sanscrits. On résolut d'envoyer en Europe des prêtres japonais pour y apprendre le sanscrit et se mettre en état de travailler à une révision de la version officielle des canons, d'après les textes originaux. Deux jeunes prêtres ont été envoyés ainsi en Angleterre, où ils étudient le sanscrit, depuis deux ans, sous la direction de M. Max Müller; ils assistent aujourd'hui à la séance, et le professeur présente ses élèves à l'Académie. C'est par leur intermédiaire que M. Max Müller a pu provoquer des recherches de manuscrits sanscrits et amener les découvertes dont il entretient la compagnie. Se souvenant que jadis le missionnaire Hiouenthsang avait eu parmi ses disciples des prêtres japonais; que le Japon s'était converti, dès le VIe siècle de notre ère. à la religion bouddhique, qui y compte encore trente-deux millions d'adhérents; enfin que le sanscrit, oublié aujourd'hui dans l'empire japonais, y a été certainement cultivé autrefois pendant une période de plusieurs siècles, il fit écrire à plusieurs reprises pour demander si aucun monument de la littérature sanscrite ne s'était conservé dans les temples ou les monastères de l'empire. Les réponses furent longtemps négatives; M. Max Müller ne se décourageait pas et insistait toujours. Enfin un livre sanscrit fut découvert et envoyé à Oxford; il fut bientôt suivi d'un second, puis d'un troisième. Tous trois sont aujourd'hui entre les mains de M. Müller. Ce sont des copies à la main ou des impressions sur bois, toutes exécutées, chose singulière, à une époque moderne, longtemps après que toute intelligence du sanscrit s'était perdue au Japon; il y en a une du siècle dernier. Ceux qui ont copié ces textes les entendaient si peu, qu'ils n'ont pas toujours su la véritable direction à donner à l'écriture : on trouve des pages où le sanscrit est écrit en lignes verticales, comme du chinois. Dans ces copies japonaises, M. Max Müller a retrouvé le texte d'un ouvrage sanscrit, dont un fragment seulement nous était parvenu jusqu'ici dans la langue originale, grâce à un extrait inséré dans un livre tibétain; tout le reste de l'ouvrage n'était connu que par des traductions chinoises, mongoles ou tibétaines. C'est la *Vajracchedika* ou le *Couteau du diamant*. M. Max Müller vient d'en publier le texte dans une brochure qu'il offre à l'Académie, et qui forme le premier fascicule d'une collection nouvelle entreprise sous le titre d'*Analecta Oxoniensia*. — En terminant, M. Max Müller annonce encore une autre découverte. Il s'agit, cette fois, d'un manuscrit ancien, probablement du plus ancien manuscrit sanscrit aujourd'hui connu. Il se compose de quelques feuilles de palmier, conservées actuellement à la Bibliothèque impériale du Japon. Il vient du monastère bouddhique de Horinji; l'ancienneté en est attestée par une Chronique de ce monastère, qui dit que ces feuilles de palmier furent déposées à Horinji en la vingt-troisième année d'Umayado, c'est-à-dire en l'an 609 de notre ère. M. Max Müller a reçu une fac-similé de ce manuscrit et le met sous les yeux des membres de l'Académie. — M. Desjardins lit une note de M. Derenbourg sur *l'Inscription hébraïque du tunnel, près de la fontaine de Siloé* à Jéru-

salem. — *Séance du* 30 *septembre*. M. le ministre de l'Instruction publique transmet à l'Académie la copie d'un rapport de M. Maspero sur les travaux des membres de l'école française du Caire, pendant l'année 1880-1881. M. Bouriant a étudié les manuscrits de la bibliothèque du patriarcat copte et y a trouvé plusieurs textes inédits, tels qu'un fragment d'une version memphitique du livre de la Sagesse, une version thébaine des Constitutions apostoliques, dont le texte memphitique a été publié par Tattam, diverses Vies de saints, etc. ; ces morceaux seront publiés dans le Recueil des travaux de l'école. M. Loret a étudié, copié et classé environ deux mille statuettes funéraires du musée de Boulaq ; il publiera dans le Recueil de l'école une notice sur ces monuments, ainsi que le texte et la traduction de la longue inscription de Dendérah, relative à la mort et à la résurrection d'Osiris. — M. Barbier de Meynard commence la lecture d'un mémoire intitulé : *Recherches sur les éléments étrangers qui ont contribué au développement de l'islamisme et des sectes philosophiques musulmanes*. (Voyez-en l'analyse aux *Variétés*.) — *Séance du* 7 *octobre*. M. Barbier de Meynard achève sa communication relative aux influences étrangères qui ont agi sur l'islamisme (voyez ci-dessus.) — M. Halévy propose une nouvelle interprétation de l'inscription de Siloé. Il ne la croit pas aussi ancienne que le règne d'Achaz. — *Séance du* 14 *octobre*. M. Gaston Paris donne lecture d'un mémoire sur *Siger de Brabant* destiné à être lu à la séance publique des cinq académies (nous y reviendrons). — Le Président annonce le sujet suivant de concours pour 1884 : Étudier le *Râmayana* au point de vue religieux. Quelles sont la philosophie religieuse et la morale religieuse qui y sont professées ou qui s'en déduisent ? Ne tenir compte de la mythologie qu'en tant qu'elle intéresse la question ainsi posée. — *Séance du* 21 *octobre*. M. Le Blant revient sur une erreur, déjà précédemment signalée par lui, dans la lecture d'une inscription latine faisant partie de la collection dite des fouilles d'Utique, actuellement exposée dans des salles du Louvre. Au lieu de *Candida fidelis in pace*, inscription chrétienne d'un sens tout naturel, le déchiffreur a lu *Candida Eidicis*, mots qu'il a traduits par « Candida, fille d'Eidix, » ajoutant qu'Eidix, dont le nom signifie « Bacchus dans l'Hadès, » devait appartenir à une famille sacerdotale. M. Le Blant signale la légèreté et l'insuffisance d'une pareille interprétation. M. Ph. Berger communique à son tour quelques observations sur les inscriptions phéniciennes qui figurent à cette même exposition. Les traductions proposées par les organisateurs n'ont le plus souvent « aucun rapport avec le sens réel des inscriptions. » La formule finale et bien connue de toutes les dédicaces : « ... parce qu'ils ont entendu sa voix, qu'ils le bénissent ! » a été traduite, dans un des textes où elle se rencontre, par ces mots : « Le misérable a dérobé le baume. Job, abreuve-toi ! » Il y a plus de cent ans, dit M. Berger, que les règles de l'épigraphie phénicienne ont été posées par l'abbé Barthélemy, et depuis cette époque, les travaux de divers savants, notamment ceux de Gesenius, ont amené cette science à un haut degré de précision et de certitude ; il importe de protester contre des erreurs qui seraient propres à la faire tomber dans un discrédit injuste. Voici deux spécimens de ces étranges interprétations avec traduction rectifiée en regard :

Traduction du Catalogue.

I

A Rabat Tanit, face de Bal, à Aden le Lybien (*sic*), à Hel, à Hamon, un noir pour le cirque. Resh, fils de Bod-Bal-Hamon, avec lui a broyé dans la poussière la perverse Carthage. Qu'il en soit loué !

II

Hana, fils de Ham, à écrit ce témoignage de clémence, à la montagne de Kot (obscurcissement), dans sa propriété d'Alam-Mot (silence de la mort), où il a fabriqué un moulin.

Traduction de M. Berger.

I

A la grande dame Tanit Pe [nê-Baal et au sei]gneur Baal-Hammon : [vœu fait par A]rès, fils de Bodbaal, [fils de...]s, du peuple de Carthage : [parce qu'ils ont] entendu sa voix. Qu'ils le bénissent !

II

Vœu fait par Himilcon, fils d'Hannon fils d'Himilcon, le chef des biens (ou : des troupeaux) sacrés.

— *Séance du* 28 *octobre.* M. Hauréau communique un fragment d'une notice étendue qui a pour objet de prouver que tous les poèmes qui se trouvent, soit dans les imprimés, soit dans les manuscrits sous le nom de saint Bernard, lui sont attribués à tort. (Cf. *Revue critique.*)

II. Revue critique d'histoire et de littérature. 19 *septembre.* L. Wogue, Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique, compte rendu par *Ad. Neubauer.* (« Le livre de M. Wogue n'est, d'après ses propres paroles, — voir la préface, — qu'un manuel destiné à ses élèves du séminaire israélite de Paris, et n'a pas en vue les spécialistes. L'auteur, qui, en même temps que professeur, est rédacteur du journal *l'Univers israélite*, organe orthodoxe du judaïsme en France, a écrit son Histoire de la Bible au point de vue orthodoxe, ignorant entièrement les livres relatifs à son sujet qui ont été écrits depuis le commencement de ce siècle, puisque le dernier ouvrage mentionné par lui est celui de Jahn, composé en 1814. M. Wogue a donc négligé de faire connaître à ses élèves les ouvrages de de Wette, remanié par Schrader et de Bleek, revu par M. Wellhausen, pour ne parler que des livres les plus récents sur la matière qu'il se propose de traiter. Ce qui est plus étrange, c'est que M. Wogue ignore également l'ouvrage de feu M. Julius Fürst (un Israélite), intitulé : *Der Kanon des alten Testaments nach der Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch* (Leipzig, 1868). Il faut bien qu'il l'ignore, car il s'exprime ainsi dans sa leçon préliminaire : « L'introduction à l'Écriture Sainte n'a encore éte traitée *ex professo* par aucun écrivain israélite. » Si nous mentionnons ces faits, c'est pour indiquer que l'ouvrage de M. Wogue n'a pas proprement le caractère scientifique et critique qu'on serait de prime abord porté à lui supposer, considéré qu'il a été imprimé à l'Imprimerie Nationale « par autorisation du gouvernement. » Nous devons donc, pour l'apprécier, nous placer au point de vue de l'auteur. Même à ce point de vue, l'ouvrage est loin d'être irréprochable. La méthode que l'auteur a adoptée, et dont on peut se rendre compte par un coup d'œil jeté sur la table des matières, est assez bonne ; elle est d'ailleurs celle qu'on

trouve généralement dans les ouvrages servant d'introduction à la Bible. Dans la première partie, M. Wogue donne les passages talmudiques concernant le canon, et, en sa qualité d'orthodoxe, il souscrit, à peu d'exceptions près, au classement talmudique des livres de la Bible. « Le Pentateuque a pour auteur Dieu et pour transcripteur Moïse (réserve faite des huit derniers versets); Josué est écrit par Josué, etc... » M. Neubauer relève un assez grand nombre d'erreurs et d'omissions, quelques-unes d'un caractère fort grave. Nous ne saurions toutefois nous associer entièrement à la sévérité de sa critique. Nous estimons en effet que l'ouvrage de M. Wogue, malgré ses défauts et en partie à cause de ses défauts, comble une lacune grave dans notre littérature théologique en résumant l'état de la science biblique juive conservatrice au XIXe siècle Nous y reviendrons dans notre prochain *Bulletin du judaïsme*, que renfermera le nº 6 de la *Revue*. — 3 *octobre*. *P. W. Forschammer*, Die Wanderungen des Inachostochter Io , compte rendu par *H. W.* (« Nous n'avons pas l'intention de faire un compte rendu détaillé de cette brochure, encore moins la prétention de la juger. On ne juge que ce que l'on comprend; or nous avouons humblement être hors d'état de suivre l'auteur par tous les détails de ses savantes fantaisies... Dans les brouillards qui s'élèvent au-dessus de la plaine d'Argos, dans les nuages formés par ces brouillards et chassés par les vents vers d'autres pays, attirés par les hautes montagnes, transformés en eau courante et bondissant à travers les rochers sous forme de torrents et de rivières, serpentant dans la plaine, se jetant dans la mer et y constituant des courants le long des côtes, dans tous ces phénomènes, la savante imagination de M. Forschhammer a reconnu la course d'Io. Et remarquez bien que, suivant lui, tel n'est pas seulement le sens primitif du mythe, mais les poètes du siècle de Périclès et du siècle d'Auguste, Eschyle et Ovide, se rendaient parfaitement compte de ce sens et se servaient de métaphores poétiques, souvent de locutions à double entente, qui n'ont rien de caché pour la pénétration de M. Forschhammer. Ce n'est pas tout, Prométhée lui-même n'est autre chose que le brouillard du Caucase attaché et comme cloué pendant des mois sur le flanc de la montagne. Océan vient près du Titan sur une monture ailée, c'est-à-dire au moyen des vapeurs qui s'élèvent de ses eaux. Les Océanides en font autant. Hermès est le dieu de l'humidité redescendant du ciel à la terre sous la forme de pluie; tous les personnages du drame appartiennent donc à la même famille nuageuse, etc... » — « Aux yeux de M. Forschhammer, conclut M. W(eil), toute la mythologie devient météorologie; les divinités, les mythes se liquéfient, s'évaporent, se transforment en brouillards et en nuages. Les dieux d'Homère s'entourent d'un nuage pour se soustraire aux yeux des mortels; aveuglé par l'esprit de système, M. Forschhammer, au lieu de leur brillante figure, n'aperçoit que le nuage qui les cache, *nubem pro Junone*. ») — 24 *octobre*. Lettre de M. Wogue. (Cet auteur proteste contre la sévérité du jugement porté par M. Neubauer sur son œuvre, et relève quelques points où cette critique lui paraît en défaut. Mais il paraît se faire à lui-même, — comme tous les conservateurs de toute école, — quelque illusion sur la valeur que la science biblique du XIXe siècle, et du dernier quart du siècle particulièrement, peut accorder à

son œuvre, quand il nous dit que son livre n'est qu'un «manuel et un manuel destiné à des Français qui généralement, chrétiens ou juifs, sont presque absolument étrangers aux matières traitées.» Si M. Wogue avait l'imprudence de se placer sur ce terrain, nous nous verrions dans l'obligation de lui déclarer net que son ouvrage est le dernier livre qu'une personne familiarisée avec la critique religieuse s'aviserait d'indiquer à un commençant pour le mettre au courant de l'état présent des questions bibliques.) — 31 *octobre*. H. Usener, Acta martyrum scillitanorum græce edita (Index Scholarum a. 1881); — B. Aubé, Études sur un nouveau texte des Actes des martyrs scillitains, compte-rendu des deux ouvrages par *Max Bonnet*. — 7 *novembre*. H. Zimmer, Keltische Studien. (Erstes Heft : Irische Texte mit Woerterbuch von E. Windisch), compte-rendu par *H. d'Arbois de Jubainville*. (Article important. «M. Zimmer, dit le critique, donne de grandes espérances, mais manque de mesure et de maturité.») — 14 *novembre*. Corpus inscriptionum semiticarum ab academia inscriptionum et litterarum humanarum conditum atque digestum. Pars prima inscriptiones phœnicias continens... — Tomus I, fasciculus primus, compte rendu par *J. Halevy*. («Souhaiter la bienvenue à une œuvre de premier ordre qui sera une gloire impérissable, non seulement au corps scientifique qui l'a produite, mais aussi à la nation au milieu de laquelle elle a pu être créée, est pour moi un devoir et un honneur. Un devoir, parce que, ayant été personnellement attaché pendant quelques années aux travaux préparatoires de ce recueil, j'ai appris par expérience avec quelles difficultés il faut lutter quand il s'agit de déchiffrer des textes frustes et la plupart du temps fragmentaires, comme l'est la grande majorité des monuments qui nous sont parvenus de l'antiquité sémitique; c'est donc une affaire de conscience pour moi de faire comprendre à ceux qui s'étonnent de la lenteur relative avec laquelle l'œuvre académique a été menée jusqu'ici, combien de recherches patientes et d'efforts persévérants ont été exigés avant qu'on ait pu songer à en présenter les résultats au grand public. Un honneur, parce que, bien que j'aie été privé, en 1877, de cette modeste collaboration, M. Renan, le signataire du fascicule, a bien voulu accueillir et consigner dans cet ouvrage magistral plusieurs de mes opinions exprimées oralement. Si la recherche méticuleuse de détail découvre des points faibles soit dans l'exécution matérielle, soit dans le choix de certaines interprétations, cela ne saurait nuire au mérite de l'ensemble.») — 21 *novembre*. R. Atkinson, The book of Leinster, sometimes called the book of Glendalough, a collection of pieces in the irish language, etc., compte rendu par *H. d'Arbois de Jubainville*. (Article important : allusions à des usages et légendes religieux.) — A. Dillmann, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. *Exodus und Leviticus*, für die zweite Auflage nach Knobel neu barbeitet, compte rendu par *M. Vernes*. («On attendait avec quelque impatience la nouvelle édition de l'Exode-Lévitique... ce n'est pas qu'on espérât de l'éminent orientaliste quelque vue nouvelle et décisive sur les questions capitales attachées à l'interprétation de ces deux livres, mais on comptait que l'excellent instrument de travail dont il avait entrepris la revision, ne sortirait pas de ses mains sans des améliorations et des perfectionnements notables. Cette attente n'a pas été trompée, et les compatriotes de M. Dillmann ont été les

premiers à constater les solides qualités du présent ouvrage... » Les innovations apportées dans cette nouvelle édition sont ainsi annoncées dans la préface : « Ma revision a été une refonte. Le commentaire de Knobel n'a guère subsisté intégralement que pour les deux cinquièmes de l'ouvrage... La constitution du texte massorétique, beaucoup moins satisfaisante qu'on ne le croit généralement, et les éléments de correction que fournissent à cet égard le texte samaritain et la Septante, — éléments négligés par Knobel, — ont été l'objet de toute notre attention. » La discussion d'ensemble sur l'origine de la législation rituelle dont l'Exode et le Lévitique nous offrent les principaux textes et dont M. Dillmann maintient le caractère anté-exilien contre Kuenen, Reuss, Wellhausen, etc., est renvoyée au volume Nombres-Deutéronome-Josué, auquel l'auteur travaille actuellement.)

(*La suite du dépouillement des périodiques, la Chronique et la Bibliographie son renvoyés au numéro de novembre-décembre.*)

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LA

RELIGION DE L'ANCIEN EMPIRE CHINOIS

ÉTUDIÉE AU POINT DE VUE DE L'HISTOIRE COMPARÉE DES RELIGIONS [1].

I

LA DIVINITÉ CHINOISE. THIAN. SCHANG-TI.

Dans la religion de tous les peuples, autant que nous les connaissons, on sait que le ciel, dans la variété de ses phénomènes, est tenu pour la principale manifestation de la divinité. Là où la différenciation de la conception de Dieu, qu'elle soit due au travail de la réflexion ou à la fantaisie contemplative, a divisé l'essence divine unique en différentes individualités divines et abouti à la création de plusieurs dieux, partout le Dieu du ciel a été tenu pour le Dieu suprême. L'esprit indo-européen lui-même, porté peut-être plus que tout autre à individualiser jusque dans les choses de la religion, et auquel on doit la complication et le mélange le plus complet de noms et d'êtres divins, a toutefois affirmé de tout temps que le ciel et ses principaux phénomènes étaient la manifestation de la divinité suprême.

Le ciel considéré comme manifestation principale de la divinité

[1]) Nous prévenons nos lecteurs que nous avons respecté la transcription des noms chinois adoptée par l'auteur de ce mémoire original, traduit sur manuscrit allemand. (*Réd.*)

forme à son tour la supposition fondamentale de la religion de l'ancien empire chinois. Mais la conception chinoise du rapport entre le ciel, phénomène naturel visible, et le contenu de l'idée de la divinité que l'esprit chinois y a fait pénétrer, offre un aspect et se présente sous un jour si particuliers qu'on peut y voir un des traits principaux de la manière de voir caractéristique des Chinois sur Dieu et sur le monde. Il semblerait qu'à cet égard la vieille conception du rapport du ciel visible, en tant que phénomène naturel, avec l'idée du Dieu suprême qu'on y mettait ainsi en relation, conception commune aux religions de tous les peuples, ait été maintenue par l'esprit chinois et ait formé pour tous les temps la supposition essentielle et fondamentale des conceptions chinoises sur le monde et sur Dieu [1]. Si, par exemple, dans toutes les religions, le ciel est considéré comme Père et la terre comme mère [2], il est évident qu'il y a là identification entre le phénomène du ciel lui-même et la conception de Dieu comme père; en d'autres termes, ces deux propositions : Le ciel était Dieu, et Dieu était le ciel, sont considérées comme équivalentes. Mais, tandis que, dans toutes les autres religions à nous connues, la conception du ciel et l'idée de Dieu se sont peu à peu séparées, ont été opposées l'une à l'autre et ont été désignées par des noms particuliers, le ciel désignant par exemple, ce qui est habituel, le séjour ou la principale sphère de l'activité du Dieu suprême, cette séparation n'a jamais été effectuée par la langue chinoise; mais Ciel et Dieu suprême sont demeurés des idées de même portée [3]. Cette identification de la conception sensible du ciel et de l'idée immatérielle de Dieu ne se présente nulle part d'une façon plus surprenante, sous une forme plus étrange pour toutes les autres religions, que lorsqu'on voit tantôt invoquer la divinité en tant

[1]) Cf. mon *Relig. Anlage*, p. 128 ss.

[2]) « Cent mythologies sont fondées sur le mariage du ciel et de la terre. » A. Réville, *Essais de critique religieuse*. Cf. Muir, *Original Sanscrit Texts*. Nombreux exemples tirés des écrivains grecs et latins.

[3]) Cf. Neumann, dans *Zeitschrift des D. M. G.*, 1850. Vol. IV, Heft, 1, p. 33 s. « Cette association (entre le spirituel et le matériel) est tellement entrée dans la langue qu'il est impossible de traduire en chinois les premiers versets de la Genèse sans de longues périphrases. »

que ciel bleu et étendu [1], tantôt implorer la pitié de ce même ciel en tant que Dieu ou gourmander sa rigueur. On n'a donc pas grand chemin à franchir pour considérer le ciel visible comme le corps animé de la divinité et pour envisager les phénomènes célestes comme des manifestations somatico-psychiques immédiates de celle-ci. Particulièrement les phénomènes naturels extraordinaires paraissent en quelque mesure des convulsions de l'organisme céleste ou divin, des réactions à la fois corporelles et morales du principe supérieur travaillant à rétablir l'harmonie troublée du monde et à assurer le cours régulier de l'ordre naturel et moral [2]. Considérée et invoquée en tant que « Ciel », la divinité semble devoir être envisagée tantôt comme un composé de puissances célestes, tantôt comme une hiérarchie impériale d'esprits célestes [3]. Il ne fait pas doute qu'il ne se trouve en particulier déjà dans la plus ancienne conception chinoise du ciel, des vues qu'on appelle sabéennes [4]. Les esprits des étoiles y sont envisagés comme les puissances qui gouvernent le monde. Mais ces esprits sont si intimement unis aux étoiles qu'ils sont censés habiter, ils se présentent si peu à l'état d'individualités séparées de leur incarnation, qu'ils n'apparaissent jamais que comme les membres de l'unique divinité du ciel [5]. Au fond de cet organisme céleste, comme à la base de tout organisme et conformément à l'ordre qui préside à l'empire et à la vie civile des Chinois, se trouve un rapport essentiel entre l'organisation d'en haut et celle d'en bas. Tantôt cinq, tantôt six esprits ou seigneurs [6], mais dépourvus

[1]) *Schi-king*, VI. 1, 1 (ap. Legge, p. 439, 357. *Schi-king*, II, 5, 6; II, 5, 4.
[2]) Cf. Legge, *Schu-king*, p. 257, rem.
[3]) Cf. Plath, *Abhand. d. Bair. Ak. d. Wiss.*, IX, p. 779, 2.
[4]) Tcheou-li, XVIII, 1-9 et Legge, *Schi-king*, p. 362.
[5]) C'est ce que reconnaît Plath quand il écrit : « Nous ne savons rien sur les rapports du ciel ou Schang-ti avec ces esprits célestes (soleil, lune, étoiles et constellations : Fi, yuei, sing, tschifn). On ne voit point qu'il leur donne des ordres ou qu'ils reçoivent ses ordres. Tout ce que nous apprenons par le Li-ki chap. 10 (11), *Kiao-te-seng*, p.62, T. p. 31, c'est que le sacrifice au soleil était intimement lié au sacrifice offert au ciel. Le sacrifice en Kiao (jour d'hiver ou équinoxe) est un acte solennel de déférence envers le ciel; l'objet principal en est le soleil, que l'on associe à la lune.
[6]) Cf. Legge, *Schu-king*, p. 39, 2, XXVIII, XXIX. « Dans le *Tscheu-li* figurent (il est vrai) à mainte place parmi les esprits célestes les cinq empereurs (U-ti). et leur position et leur rapport à l'endroit de Schang-ti ne sont pas parfaitement clairs. XIX, 2e partie, p. 441, on lit : Le Siao-thung-pe bâtit aux cinq souverains célestes des autels dans les enceintes, et ces cinq doivent présider aux cinq parties du ciel, un au milieu, les autres aux quatre points cardinaux. »

de toute individualité, paraissent être considérés comme les régents supérieurs et se trouver ainsi dans une sorte de rapport de vasselage avec la divinité céleste, Schang-ti, lequel, à son tour, en cette qualité est identifié avec le ciel [1]. C'est ici que l'élément personnel et spirituel apparaît de la façon la plus précise dans la conception chinoise de la divinité. La divinité est sur le point de passer à l'état de « Dieu personnel, distinct du ciel. » Aussi Legge se voit-il amené à traduire le mot Ti précisément par notre « Dieu » et se croit-il autorisé à rendre Thien par divinité [2]. En fait Schang-ti est bien conçu comme un être ayant conscience de lui-même et jouissant d'une activité propre, comme une personne en un mot [3], quand le Schi-king lui fait tenir une sorte de conversation avec un des plus illustres anciens monarques de la Chine, avec le roi Wen. Toutefois cette manière de voir se trouve tellement isolée dans l'ensemble de la littérature chinoise, que les interprètes chinois des temps plus récents s'efforcent d'y échapper par toute espèce d'artifices d'exégèse [4]. D'ailleurs, quand même, au point de vue du peuple, la divinité peut être habituellement conçue comme un être personnel, elle n'a toutefois jamais atteint à l'aspect individuel et à l'empreinte qui caractérise le Dieu suprême d'autres peuples; jamais la divinité ne s'est affirmée même approximativement, dans son indépendance à l'égard du ciel et de la terre, comme le Yahvéh des Israélites. Toujours Thien et Schang-ti demeurent des idées susceptibles de s'échanger entre elles; et l'esprit de la terre à son tour, bien que situé bien bas au-dessous du ciel, passe toutefois pour une essence qui lui est immédiatement unie [5].

Cette conception de la divinité propre à la Chine a en tout cas sa racine dans la stricte subordination de l'individuel au général; la conception chinoise de la divinité est ainsi proprement un

[1]) D'après P. Regis sur le *I-king*, t. II, p. 441, un esprit était préposé à chacun des cinq éléments, et ces esprits reçurent sous la dynastie des Han le nom des cinq empereurs (U-ti). Plath, *Abh. d. Bai. Ak. d. Wissens.*, IX, p. 763.

[2]) Legge, *Einleitung z. Schu-king*, XXV, 1.

[3]) Plath, ouv. cité, p. 771.

[4]) Legge, *Schi-king*, 378. 1, rem. 1; 391, rem. 1.

[5]) Plath. *Abh. d. Bai. Ak. d. Wiss.*, vol. IX, p. 743.

reflet de l'individualité nationale elle-même, telle que Ritter l'a caractérisée en termes frappants [1]. Si, dans ce type de peuple, l'individuel et le personnel sont sans cesse engloutis dans le général, on comprendra que Dieu, à son tour, se transforme dans l'idée de divinité, et que cette divinité doive en conséquence être toujours conçue aussi nécessairement comme Thien que comme Schang-ti. Aussi un déplacement de l'idée divine, tel que celui qui se produisait partout ailleurs, est-il aussi impossible qu'en Israël; la divinité suprême a été associée d'une façon si intime à l'existence même de ces deux individualités nationales, qu'elle ne peut cesser qu'avec elles.

On pourrait, sur la foi des passages rapportés plus haut, être porté à se représenter la conception de l'essence divine chez les anciens Chinois sous un jour grossièrement matériel ; toutefois d'autres témoignages, aussi précis que nombreux, établissent quelle nature spirituelle et morale on reconnaissait au Dieu-Ciel, et cela dès les plus anciennes sources qui nous soient connues[2]. La conception matérielle du ciel visible et l'idée de Dieu ont beau se confondre, toutefois elles ne se recouvrent en aucune façon, elles ne concordent absolument pas; l'essence propre de la divinité est située par delà la représentation matérielle, si bien qu'on ne peut la saisir avec les sens extérieurs, mais seulement la pressentir et la contempler par les yeux de l'esprit [3]. Une expression des plus caractéristiques à cet égard, une de celles qui éclairent du jour le plus vif l'idée de Dieu chez les Chinois, est la remarque faite par les anciens sages chinois (et non seulement par Confucius et son école, mais encore par Lao-tse),

[1]) « Dans ce pays, un peuple séparé de tout le reste du monde à la façon des habitants d'une île, doué d'un égoïsme qui s'admirait lui-même, se développait d'une façon si particulière et aboutissait à former une personnalité si forte et si grande que l'individualité des différents hommes devait y être extraordinairement refoulée. La caractère de l'ensemble absorba celui de l'individu. »

[2]) Legge, ouv. cité, p. 314. — Plath, ouv. cité, p. 770, 2.

[3]) « En cela se montre, remarque Confucius, la voie du ciel qui n'agit pas (d'une façon visible), tandis que les choses s'accomplissaient cependant. » (Wu-wei eut vö tsching.) — Cf. Tschung-yung, chap. 16 : L'activité (Te) des esprits et des mânes (Kuei-schin) comment elle s'accomplit (tsching). Plath, *Abh. d. Bai. Ak. d. Wiss.* 2e série, XXII, 139 — « Ce que personne ne fait et ce qui se fait cependant, c'est le ciel; ce que personne ne vise et ce qui est pourtant atteint, c'est la résolution. » Plath, *Leben des Conf.*, 362, 2.

que le ciel ne parle pas et que son activité se manifeste sans odeur et sans bruit [1]. On a eu grand tort d'entendre la première de ces expressions dans le sens de la négation d'une révélation personnelle de Dieu; elle n'a, d'une façon générale, rien à faire avec une révélation personnelle de la divinité [2]. Car l'ancienne littérature chinoise atteste suffisamment que le ciel, quand même il ne parle pas à la façon des hommes, sait cependant communiquer ses ordres d'une façon aisée à percevoir et à comprendre; cette croyance forme même la supposition fondamentale de l'ancienne conception de Dieu chez les Chinois. Mais, quand on assure, à plusieurs reprises, que Dieu ne parle pas, on ne se propose nullement par là, comme il vient d'être dit, de nier la « révélation personnelle, » mais d'exprimer la pensée, particulièrement mise en lumière par Lao-tse, mais en même temps très authentiquement chinoise, que l'Essence parfaite fait clairement entendre non par des discours, mais par ses actions, ses intentions et ses volontés, « ce qui est le sens de l'esprit [3]. » De cette conception déjà de la nature de la divinité, il résulte que les Chinois sont singulièrement éloignés d'avoir envisagé le « ciel matériel » comme leur divinité suprême [4]. Cela pourrait se dire, avec beaucoup plus de raison, des peuples qui désignent le tonnerre comme la voix de Dieu, qui tiennent les étoiles pour ses yeux, et d'autres conceptions offrant un même caractère matériel, expressions qui toutefois doivent être souvent entendues comme de simples images et des manières de parler poétiques [5], et cela non seulement sur le terrain du Yahvisme déjà si épuré et spiritualisé des Hébreux. En Chine au contraire, on évite ces façons anthropomorphiques et anthropopathiques de parler de la divinité [6], et précisément pour cette raison on se voit obligé d'atténuer les expressions rapportées plus haut sur le corps de la divinité et de les serrer de plus près de façon à faire

1) Tschung-yung, 33, 6. Plath, *Abh. d. Bai. Ak. XIII* (2e série), p. 127, 1.
2) Contre Plath, ouv. cité, p. 142.
3) Stanislas Julien, *Tao-te-king* de Lao-tse, p. 135.
4) Legge, ouvr. cité, p. 362.
5) Cf. Ludwig, *Einleitung zum Rig-Veda*, p. 326, 1.
6) Plath, *Abh. d. Bai. Ak.*, IX, p. 745, 3; 746, 1.

regarder le ciel visible et bleu non pas tant comme l'organisme corporel de la divinité, que comme son manteau, son enveloppe, son vêtement.

En tout cas il résulte de ce qui a été dit plus haut combien est déplacée l'observation faite à un point de vue naturiste, que pour les Chinois eux aussi le Ciel, — c'est-à-dire la conception sensible du ciel matériel — forme la *conclusion* (!) naturelle de leur idée du monde [1]. C'est tout le contraire qu'il faut dire, à savoir que là précisément où finit la conception sensible du ciel, commence aussi pour les Chinois l'essence invisible, mystérieuse et toutefois manifeste de la divinité. Si donc à la déclaration que « le ciel ne parle pas, » on ajoute pour préciser que son action se fait sentir « sans odeur et sans paroles, » c'est là tout simplement une manière frappante de faire ressortir avant tout l'essence et l'activité purement spirituelles de la divinité ; cette façon de voir est confirmée par l'*I-king-schue Kua tschuen* V, 1, t. II, p. 574 qui déclare que « l'on nomme esprit (schin) ce qui est subtil ou fin en toutes choses (dans les 10,000 choses); » et par le *Hi-tseu* IV, 8, t. II, p. 451 : « L'insondable et l'inépuisable (pu-tse) de l'Yn et du Yang s'appelle esprit [2]. » Dans la mesure donc où la divinité est « sans odeur et sans paroles, c'est-à-dire spirituelle, elle ne peut pas tomber sous le coup de sens grossièrement corporels, mais ne comporte que la vue du pressentiment et du désir. Mais à cette désignation purement négative de la nature de la divinité, viennent se joindre des définitions très positives, qui ne permettent aucunement de douter que la divinité ne fût envisagée comme la force toute-puissante et toute présente qui pénètre l'univers, sachant, voulant et pouvant. « Si nous nous en tenons, dit Plath [3], au système des anciens Chinois et que nous nous demandions comment le Chinois s'est représenté la puissance céleste, il est certain d'après tout ce qui précède que cette force céleste pénètre et anime l'univers, qu'elle est la force vitale, l'âme de toutes choses, l'ordre, l'intelligence

[1]) Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, I, 195, 2.
[2]) Cf. *Y-king Hitse*, I, 9, 4, t. II, p. 510.
[3]) *Abh. d. Bai. Ak. d. Wiss.*, IX, p. 770, 2.

de l'univers, qu'elle porte tout et jouit de la toute présence. » Ces derniers traits ne sont point, il est vrai, spécifiquement chinois; ils se trouvent au contraire prêtés à la divinité partout où l'on a d'une façon générale pu être en état de saisir l'idée d'une essence suprême, dont tout dépend. Il ne faut pas ici négliger de mentionner que, dans l'ancienne Chine, au moins mille ans avant notre ère, ces conceptions générales de l' « essence suprême » n'ont pas fait défaut. D'ailleurs ce qui nous intéresse, conformément à l'objet de la présente étude, c'est surtout d'observer les conceptions touchant l'essence et l'action de la divinité qui ont une couleur spécialement chinoise. A cet égard une particularité capitale de la divinité chinoise qu'il faut relever, c'est qu'elle est exclusivement orientée dans le sens de la moralité, c'est que, dans toute son activité, il s'agit uniquement et partout de fonder, de conserver et de restaurer l'ordre social [1]. Tandis que les divinités grecques de l'époque homérique passent souvent leur temps en bagatelles, disputes et choses pires encore, la divinité chinoise concentre toute son attention et sa force sur la conservation du Tao; aussi a-t-elle introduit les cinq rapports fondamentaux de l'ordre social et donné au prince et au peuple la bonne nature [2] qu'ils n'ont qu'à suivre pour rencontrer partout le bien. Mais tous deux ayant abandonné les antiques et bonnes ordonnances de Tao et de Schun et par là introduit dans l'ordre social un trouble toujours croissant, le Ciel ne se borne pas à les avertir et à les punir par des événements naturels qui annoncent la calamité et qui la réalisent; il laisse aussi le peuple et le prince s'instruire, se corriger, se punir mutuellement [3]; tous deux doivent se faire connaître l'un à l'autre la volonté de la divinité qui tend à la conservation de l'ordre moral. Dans le *Kia-iü* 25, 5, Confucius enseigne que, si le peuple abandonne la droite voie (Tao, le principe), le Schang-ti trouble également l'ordre du ciel (Schang-ti pi i Khi wei loen Thien tao). Aussi adresse-t-il au prince de Sung les avertissements suivants [4] : « Honore (tsun) le ciel,

[1]) Plath, *Abh. d. Bai. Ak.*, IX, p. 751, 3.
[2]) Legge, ouv. cité, p. 90. Rem. de la p. 425, 1.
[3]) Legge, ouv. cité, 81, 85, 101.
[4]) *Kia-iü*, 13, § 9 suiv.

vénère (king) les Mânes (Kuei), alors le soleil et la lune garderont leur cours régulier. » Aussi doit-on prendre le soleil et la lune dans leur cours régulier pour modèle, car ils instruisent l'homme saint (accompli). La tendance purement morale de la divinité à cet égard s'exprime d'une façon particulière nommément en ceci qu'elle n'opère pas, comme la divinité de Calvin, toutes choses pour sa propre gloire, mais qu'elle est libre de tout intérêt égoïste. C'est ainsi que dans le *Kia-iü* 27, p. 10 s., Confucius loue tellement le Ciel et la Terre d'agir sans motifs intéressés (Wu-sse). Lao-tse à son tour détermine d'une façon plus précise encore cette notion si authentiquement chinoise de la divinité, quand il déclare que le Tao et l'homme saint qui se laisse conduire par lui trouvent leur bonheur à donner et non à prendre [1]. L'élément purement moral et spécifique de la divinité chinoise ne ressort pas avec moins de clarté de l'explication que le même sage chinois donne de la proposition connue que le chemin du ciel est « sans odeur et sans paroles ; » d'après lui cela signifie que la divinité agit sans ostentation d'aucune sorte [2]. Si ailleurs au contraire on se plaint (par exemple dans le *Schi-king*) avec quelque impatience de la trop grande sévérité des châtiments du Ciel (comme cela se rencontre aussi dans maint psaume de l'Ancien Testament), l'on n'en trouve pas moins la conscience que l'homme n'a qu'à s'accuser lui-même, et n'a pas à s'en prendre au ciel de son infortune [3]. Si cette façon de voir n'est pas uniquement propre aux Chinois, elle n'en mérite pas moins d'être d'autant plus mise en lumière que l'on a déjà reconnu dans la haute antiquité chinoise comment la divinité fait l'éducation de ses témoins choisis par le moyen de grandes tentations et humiliations, par les travaux et les souffrances [4]. Quand donc Confucius profère cette plainte (*Lun-iü* 14, 37) : « Personne ne me connaît, » et que Tseu-Kung demande : « Qu'est-ce que cela signifie? » Confucius n'hésite pas à répondre : « Je ne

[1]) Stanislas Julien, *Lao-tse*, *Tao-te-King*, p. 297-298.
[2]) Cf. Victor von Strauss, *Essai zur allgem. Religionsgeschichte*, p. 90, 2.
[3]) Legge, ouv. cité, p. 101.
[4]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, 1866, vol. XI, 1re partie, p. 363, 3, et Legge, *Leben des Mencius*, p. 341.

murmure pas contre le Ciel, je ne me plains pas (yen) des hommes; j'étudie en bas, je m'élance jusqu'en haut (ta); celui qui me connaît, c'est le Ciel [1]. » Ce qui est particulièrement remarquable et instructif également pour les essais de l'Église chrétienne touchant la doctrine de la prédestination, c'est la direction purement morale de l'activité de la divinité exprimée dans cette pensée, que les résolutions célestes ne sont immuables qu'en tant qu'elles restent toujours absolument morales; il n'en est pas de même de l'individu humain qui peut agir comme il veut selon qu'il se détermine dans un sens ou dans l'autre. C'est ainsi que Confucius dit (*Lun-iü* 7, 22): « Le Ciel a engendré la vertu en moi (seng-te); que peut me faire Kuan-tui (l'esquisse de Sung, qui voulait lui nuire)? Et Tang-Ki 30, s. 22 (25, p. 152) on lit : « Le sage se sert des usages (li) comme d'une barrière pour la vertu, des punitions comme d'une barrière contre les excès, de la résolution céleste comme d'une barrière contre les passions (Yo). »

Toutefois on ne saurait saisir d'une façon complète l'idée de Dieu chez les Chinois, si on ne cherche à l'embrasser également dans ses lacunes caractéristiques. A côté des mérites les plus éclatants on fera ressortir alors d'une façon décisive les étroitesses et les faiblesses qui la déparent. La divinité agissant en dehors de tout intérêt privé, c'est là sans doute une conception élevée, parce que c'est une conception purement morale. C'est visiblement la pensée sur laquelle l'Ancien et le Nouveau Testament insistent si souvent, quand ils disent qu'il n'y a nulle acception de personne devant Dieu et que par conséquent sa faveur ne peut pas s'obtenir par de plates démonstrations de courtisanerie, mais par l'accomplissement de la loi morale. Mais la forme raide et inflexible où s'est déposée cette pensée louable en soi sur le terrain chinois, lui donne un ton si exclusif que son contenu à la fois religieux et moral en est gravement compromis. La croyance que la divinité ne se laisse déterminer que par des actions morales, n'exclut nullement l'idée qu'elle puisse entrer avec les hommes qui s'y prêtent dans un rapport plus proche, personnel,

[1]) Plath, ouv. cité, XIII, p. 115, 1.

individuel, qu'elle descende jusqu'à eux, qu'elle converse avec eux, qu'elle vienne habiter chez eux et en eux. D'un pareil commerce de la divinité avec les hommes il est tout au moins question dans les mythes et les légendes originaux de tous les autres peuples civilisés. Les alliances contractées par les dieux de la Grèce avec leurs favoris sont à la fois très individuelles et très variées, mais à son tour le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob descend de son trône céleste afin de s'entretenir avec les élus comme avec des égaux; il revêt une forme individuelle, il apparait dans le feu, dans le tourbillon, dans la fumée, sous la forme d'un homme, avec la figure humaine. Il en est tout autrement de la divinité chinoise : bien qu'opérant partout et voyant tout, il ne lui arrive point et il ne lui est jamais arrivé de descendre « personnellement » sur la terre et de se révéler à quelque homme sous la forme d'un individu. Toutefois on trouve dans les livres canoniques du confucianisme quelques allusions qui semblent témoigner de la présence de cette foi jusque dans l'ancienne religion populaire chinoise [1]. Nous pensons particulièrement à la naissance miraculeuse de plusieurs héros chinois où la divinité intervient. La naissance de Hsie est arrivée par le moyen d'un œuf qu'une hirondelle a laissé tomber dans la bouche de la princesse de Schung et que celle-ci a avalé pendant son bain; histoire merveilleuse qui inspire aux « éditeurs de l'édition impériale du Schi, » cette remarque qu'il n'est pas nécessaire d'ajouter foi à la légende, que l'important est de croire que la naissance de Hsie a bien été ordonnée spécialement par le ciel [2]. Un esprit des grandes montagnes fut envoyé sur terre et y fut l'auteur de la naissance des princes Tu et Schan [3]. Mais ce qu'il faut mentionner tout spécialement ici, c'est la naissance de Hauki, l'inventeur de l'agriculture, qui mérite d'autant plus de nous intéresser qu'on y voit clairement que l'ancienne conception religieuse que les Chinois se faisaient du monde non seulement n'est pas dépourvue d'une base profonde, d'un sous-sol mystique et rem-

[1]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad. d. Wiss.*, IX, p. 749.
[2]) Cf. *Schi-king*, Legge, 307, note.
[3]) Voy. *ibid.* 423, note 1.

pli de secrets, mais qu'elle va jusqu'à connaître une espèce d'incarnation de la divinité. La naissance de Hauki est spécialement prévue par la divinité et toutes les circonstances qui s'y rencontrent attestent une intervention immédiate de la divinité; cette naissance est expressément désignée comme surnaturelle [1] et les signes qui l'accompagnent offrent une surprenante ressemblance avec celle de Cyrus et de Romulus-Remus, mais plus encore avec la venue au monde du Messie annoncé par les prophètes [2]. On pourrait supposer que de pareilles conceptions d'une « descente du divin dans la chair se retrouveraient en plus grand nombre encore si Confucius et son école n'avaient point eu intérêt à rejeter autant que possible hors du cercle d'idées de leur peuple ces conceptions anthropomorphiques et anthropopathiques de la divinité. Mais si cette supposition est fondée, il faut admettre qu'un tel dessein n'a pu non plus être couronné de succès qu'autant que Confucius s'est rencontré sur ce point avec l'instinct au moins de la grande majorité de son peuple ou s'est trouvé juste à une époque de développement historique. En tout cas ces restes attestent avec clarté que l'ancien esprit chinois lui non plus n'a pas ignoré une conception plus fantaisiste de Dieu et du monde. Mais cette concession ne permet pas de mettre de côté ce fait que l'idée de Dieu chez les Chinois était trop raide et trop immobile pour rendre possible un commerce vivant, personnel et individuel entre la divinité et les différents hommes. Ce n'est qu'à propos de quelques princes particulièrement distingués qu'il est dit qu'ils furent élevés après leur mort au rang de compagnons de Dieu [3]. Les vivants demeurent toujours à une égale distance du Thien; ils peuvent sans doute lui adresser des prières [4], mais un seul homme peut lui adresser des sacrifices, l'empereur, qui porte le nom de fils du Ciel. Et c'est précisément ce nom, bien que d'une apparence anthropopathique, qui permet de saisir dans toute sa clarté la raideur et l'inflexibilité de l'idée de Dieu

[1]) De même la naissance du roi Wen. Cf. Legge, ouv. cité, p. 380, 381, 1.
[2]) Cf. Legge, ouv. cité, p. 390 suiv.
[3]) Legge, ouv. cité, 378, 1; 477, 478.
[4]) Käuffer, *Gesch. Ostasiens*, I, p. 130, 131. — Legge, *Schu-king*, 405, note. Plath. *Abh. d. Bai. Ak.*, IX, p. 866.

chez les Chinois. En effet ce titre ne doit en aucune façon s'entendre, comme ailleurs, dans un sens physique ou métaphysique comme s'il conférait à l'empereur une nature plus élevée que celle des autres hommes (les fameux empereurs eux-mêmes des anciens temps, les figures plus mythiques que réelles de Yao et de Schun, ne sont pas considérés comme des incarnations de la divinité, mais, de même que Confucius lui aussi, comme des hommes dont n'importe quel autre individu possède la nature et auxquels il peut en conséquence devenir semblable) ; l'expression de Thienzze n'est que « l'équivalent de « he whom Heaven sons, » c'est-à-dire celui que le Ciel considère et traite comme son fils [1], » et doit rappeler celui qui en est honoré au rapport de piété et aux devoirs particuliers qui en découlent [2] et qu'il doit remplir par rapport au ciel. Il doit se conduire à l'égard du ciel comme tout fils chinois honnête envers son père. Aussi l'empereur, lors des principaux sacrifices, se reconnaît-il comme l'esclave ou le sujet du ciel [3]. Le Ciel est dans le même sens le père de l'empereur, de même que celui-ci doit être à son tour le père de son peuple [4]. Mais pour lui aussi, comme pour tous ses sujets, le Ciel reste Schang-ti, c'est-à-dire le seigneur suprême. Jamais le nom de Père n'est appliqué à la divinité suprême dans le sens où l'emploient les anciens Grecs, les Israélites et tout particulièrement les chrétiens. Cette inflexibilité et cette rigueur de l'idée de Dieu chez les Chinois laisse sans satisfaction un des besoins les plus profondément ancrés au sein de la nature humaine. Pour chercher un remède à ce besoin non satisfait, l'esprit chinois a eu recours à un procédé qui lui est tout à fait particulier. Nous venons par là au culte des ancêtres.

[1]) Cf. Legge, *Leben des Mencius*, p. 322, 4; 313, 367.
[2]) Legge, ouv. cité, XXV, 1.
[3]) Cf. ouv. cité, p. 405, note.
[4]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad. d. Wiss.*, IX, p. 768.

II

LES ANCÊTRES. TSU. TSU-TSUNG.

En soi et pour soi le culte des ancêtres n'est pas spécifiquement chinois; il repose plutôt sur un sentiment si naturel à l'homme que l'on ne peut pas s'étonner de le voir répandu presque sur toute la terre. Là où on ne le rencontre point du tout, où on ne le rencontre plus, où on le rencontre réduit à quelques éléments insignifiants, c'est tantôt que des rapports généraux très défavorables se sont mis au travers de sa route et se sont opposés à son essor, comme il arrive souvent chez les peuples sauvages les plus abrutis et abâtardis, tantôt que des motifs religieux d'une autre nature prenant le dessus ont détourné l'instinct religieux du culte des ancêtres, comme c'est le cas dans le bouddhisme ou dans le catholicisme. Au contraire de cela, dans la religion de l'ancien empire chinois, le culte des ancêtres s'est toujours montré au plus haut degré d'intensité et a rencontré, si l'on peut s'exprimer ainsi, son expression vraiment classique. Ces hommages religieux rendus avec tant d'empressement aux ancêtres trouvaient, en tout état de cause, comme nous l'avons déjà remarqué, une circonstance éminemment favorable dans le caractère immuable et rigoureux de l'idée de Dieu. La divinité céleste planait à une distance et à une hauteur si inaccessibles à l'individu ; elle restreignait trop sa sollicitude aux faits généraux, en particulier au maintien de l'ordre dans le monde pour que les besoins individuels pussent y trouver la moindre satisfaction. L'empereur lui-même ne pouvait se rapprocher du Ciel plus que ses rapports officiels ne lui en offraient l'occasion, à plus forte raison l'homme du peuple. Le profond intérêt humain, qui réclame un commerce intime, immédiat, individuel et personnel avec la divinité, tel qu'on le trouve particulièrement dans la communion du sacrifice, dans l'action de manger et de boire ensemble, ne trouvait donc aucune satisfaction dans cette divinité chinoise du ciel; il fallait

donc là plus que n'importe où ailleurs, des dieux intermédiaires, des médiateurs, des intercesseurs. Mais tandis que presque partout une bonne part de cette médiation est échue à une classe particulière, au sacerdoce, en Chine paraît s'être conservée l'antique coutume, d'après laquelle le père de famille lui-même s'acquitte dans les limites de sa famille des fonctions sacerdotales, médiatrices. Et c'est là encore un trait caractéristique du développement intellectuel particulier aux Chinois, que dans l'ancienne Chine il n'a pas existé de sacerdoce séparé. En tant que patriarche de son peuple l'empereur est en même temps son prêtre suprême ; il ne sacrifie pas seulement pour une famille, mais pour le peuple entier [1]. Le maintien de la dignité sacerdotale chez le père de famille a, en tout état de cause, contribué de la façon la plus efficace à créer et à conserver à celui-ci dans le cercle des gens de sa maison et vis-à-vis de ses enfants une place d'honneur incomparable. Le rapport tout spécial de piété qui en résulte est évidemment devenu le pivot non seulement de la vie chinoise en général, mais tout particulièrement aussi de sa religion [2]. Le mariage est la copie et la reproduction du rapport dans lequel le Ciel et la Terre se trouvent vis-à-vis de tous les autres êtres de l'univers ; ceux-là sont sortis de ceux-ci et restent éternellement dans leur dépendance [3]. Il se peut que l'élaboration dogmatique de cette idée, telle qu'elle se rencontre en particulier dans le Hsia-King, n'appartienne qu'à une époque postérieure et que Legge ait raison d'attribuer l'insistance qui y est apportée à un intérêt éventuel de la dynastie de Tscheu [4], mais l'idée elle-même est certainement une conception fondamentale de la vie chinoise, tout à fait indépendamment de ce que, comme Tiele [5] le remarque à l'encontre de Plath, la vue mythologique du rapport matrimonial du Ciel avec la Terre se retrouve partout. Aussi longtemps que vivent les parents, on

[1]) Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, XI, p. 745, 2.
[2]) Plath, *Ibid.*, 1866, tome XI, 1re partie, p. 349.
[3]) *Ibid.* p. 767-788. Plath toutefois se refuse à voir dans l'expression « père et mère, » autre chose qu'une sollicitude paternelle.
[4]) Legge, ouv. cité, 484 n° 3, 485.
[5]) Tiele, *Compendium der Relig. Gesch.*, p. 33. Edition française, p. 29.

doit, d'après la doctrine du Hsia-king, les traiter comme des dieux terrestres. Les enfants ne doivent pas voir seulement dans les parents leurs supérieurs et préposés spéciaux, mais plutôt les représentants les plus immédiats du rapport de piété qui porte et détermine l'ordre entier de l'univers, et offrir ainsi leurs hommages non seulement au père et à la mère, mais à la « parenté en soi [1]. »

Aussi l'obligation qui leur incombe n'est pas seulement d'entourer constamment leurs parents du plus grand respect, de les soigner quand ils sont devenus âgés, de les pleurer quand ils meurent; cette communauté de vie doit se poursuivre jusqu'au delà de la mort sous sa forme la plus sensible. Tous les événements importants de la famille sont communiqués aux défunts aussi [2], en particulier tout changement dans la propriété ou le droit possessoral des ancêtres est toujours l'objet d'une reconnaissance nouvelle. Même aux rois défunts le peuple continue d'appartenir en propre. (*Ibid.*, p. 109, 110.) Même quand les enfants se marient, ils ne secouent pas pour cela la puissance paternelle; la famille du fils même est considérée comme la propriété du père. Le rapport entre les défunts et les vivants, tel que l'établit cette pieuse relation, trouve son expression la plus solennelle dans les agapes que les derniers offrent annuellement aux premiers. Ces repas en l'honneur des morts se retrouvent bien, comme on sait, chez un grand nomdre de peuples, mais nulle part sous une forme aussi concrète que chez les Chinois. La fête comporte deux parties essentielles, l'une un véritable repas funéraire qui occupe le premier jour, l'autre un repas des vivants qui a lieu le jour suivant. Cette seconde partie se divise elle-même en deux banquets, qui n'ont lieu ni au même lieu, ni au même temps, et dont le premier est donné aux représentants des morts, le second à tous les parents [3]. Le repas funéraire proprement dit est célébré d'une façon singulièrement représentative et où l'idée spéciale des rapports de parenté chinois est exprimée par les plus clairs

[1]) Cf. Legge, *Hsia-king*, 480, 482, note.
[2]) Legge, ouv. cité p. 427 note 3.— Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, p. 927.
[3]) Cf. Legge, *Schi-king*, 300, 301.

symboles. Des alliés choisis s'asseyent à table en qualité de représentants des chers défunts et prennent en silence les mets offerts aux morts chéris, préparés spécialement à cet effet et consistant particulièrement en millet et en boissons spiritueuses fortement parfumées. Tandis que les représentants en question reçoivent les démonstrations d'honneur qui reviennent aux défunts, ceux-là sont censés être venus habiter en eux et participer dans et avec eux au repas. Après le banquet, celui que Ruckert appelle le serviteur des morts (Todtenknabe), c'est-à-dire un personnage désigné pour être leur organe, déclare que ceux-ci ont accueilli les hommages reconnaissants des vivants et qu'ils continueront de les bénir à la condition qu'ils n'oublient jamais l'amour et le respect qu'ils doivent aux défunts.

Le lendemain le père de famille donne d'abord aux représentants, « afin de compléter leur bonheur et leur honneur, » puis à tous les parents parus à la fête, un repas où l'on boit et mange jusqu'à satiété [1]. Il faut remarquer la conception d'après laquelle, lors de ce repas sacrificiaire, l'existence au delà de la tombe des défunts paraît être liée à l'existence des vivants. La surprenante analogie de cette fête des morts avec la « sainte cène, » telle qu'elle se célébrait dans les premières communautés chrétiennes, particulièrement avec l'agape fraternelle qui la suivait, saute aux yeux. Une idée commune est à la base de ces deux conceptions, en dépit des profondes différences individuelles qui les séparent.

III

LA CONTINUATION DE L'EXISTENCE APRÈS LA MORT.

Ici se place naturellement la question de la foi des anciens Chinois à l'immortalité. Par ce qui précède on peut déjà voir suffisamment — et nous allons tout à l'heure montrer et réunir les faits eux-mêmes dans leur détail — combien erronée est la

[1]) Cf. Legge, *Schi-king*, p. 301.

thèse, soutenue principalement par Wuttke [1], que les Chinois ne croyaient en aucune façon à une persistance de l'individu après la mort; cette idée, d'après ces auteurs, aurait été laissée debout comme une inconséquence de sentiment par le fondateur de leur religion, Confucius, dont le système l'exclut [2], ou comme Hellwald l'a tout récemment prétendu [3], les Chinois n'auraient eu tout au moins aucune idée d'une rémunération après la mort, d'un châtiment quelconque pouvant se rencontrer après l'existence actuelle, toute récompense ou peine devant s'épuiser dans la forme de l'économie actuelle. Contre de pareilles afffrmations, il faut tout d'abord faire d'une façon générale la remarque que de l'absence d'une exposition magistrale de la question de la persistance de la vie après la mort, soit dans les écrits canoniques des Chinois, soit chez les philosophes de la tendance de Confucius, on n'est nullement autorisé à conclure que l'esprit populaire chinois n'ait pas à sa façon été aussi préoccupé de résoudre ce mystère que n'importe quel autre peuple [4]. Cette conclusion n'est pas plus légitime qu'il ne le serait de tirer de cette circonstance que les plus anciens écrits des Israélites contiennent à peine quelques allusions à une continuation de la vie après la mort, la conclusion que l'Israël antique soit resté indifférent devant cette redoutable question : que peut-il bien advenir de nos parents chéris après leur mort? Tout à fait indépendamment de ce que les recherches les plus récentes ont déjà fourni l'indice, sur ce terrain-là même, de l'intérêt profond, intense que l'esprit populaire de l'Israël ancien attachait à la solution de ce problème, il est à remarquer à cet égard que les écrits qui nous ont été conservés de la littérature originairement si riche des Israélites, se sont proposé tout autre chose que d'étudier la destinée de l'homme après la mort. C'est là aussi notre situation à

[1]) Büchner également dans *Kraft und Stoff*, 7e éd. Leipzig, 1862, p. 201.
[2]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad. d. Wiss.* IX, p. 784, 785, 796, 2.
[3]) Hellwald, *Histoire de la civilisation*, art. *Chinois*. (Plath, sans doute, affirme à son tour qu'il n'est nulle part question dans les écrits classiques de rémunération ou de châtiment après la mort pour les actions commises pendant cette vie. *Ibid.* p. 790).
[4]) Cf. Tiele, *Compendium d. Relig. Gesch.*, p. 34, 1. Edition française, p. 29.

l'égard des restes des hymnes du Schi et des récits du Schu; ils ne touchent eux aussi que tout à fait accidentellement à cette question, parce que leur objet n'est pas l'au-delà, mais le règlement des rapports qui doivent subsister de ce côté-ci de la tombe.

En second lieu il faut remarquer aussi d'une façon toute générale que, sans doute aucun, un peuple qui a quelque chose de précis à faire sur la terre, trouve moins de temps à consacrer à des spéculations oiseuses touchant ce qui arrivera après la mort dans une existence inconnue. C'est précisément chez les nations les plus actives et c'est tout particulièrement aux moments les plus florissants de leur vie nationale que la question de la vie future s'est vue reléguée à l'arrière-plan, comme c'est tout spécialement le cas pour les Hébreux et pour les Chinois[1]. On peut bien accorder que Confucius, tenant compte du sentiment instinctif de son peuple sur cette question, ait pris le parti d'écarter sinon par un parti pris de négation, au moins par réserve, des recherches qu'il regardait comme des spéculations oiseuses[2]. Mais on saurait aussi peu conclure de ce fait, quand même il serait prouvé, contre la foi à la persistance après la mort chez les Chinois, qu'on n'est en droit de tirer de la promesse attachée au quatrième commandement du Décalogue, où l'ancien Israël voyait visiblement son bonheur suprême, la preuve de l'indifférence de Moïse et de son temps à l'endroit des défunts. Mais supposons même que Confucius n'ait, quant à sa propre personne, rien retenu de l'idée de l'immortalité, nous ne saurions conclure de cette façon de penser d'un individu aux croyances de la masse, qu'à condition qu'il fût non seulement prouvé qu'il a exercé sur la vie de son peuple l'influence la plus profonde et la plus étendue, et qu'en même temps il fût impossible de faire la contre-preuve, à savoir que l'esprit populaire chinois se montra

[1]) Plath, *Abh. d. Bai. Akad.* IX, p. 790, 2.

[2]) *Lün-iü*, 11, 11 (cf. cahier, p. 54). Plath., *Abh. d. Bai. Akad.* IX, p. 793, 2. XII, 2e partie, p. 26, 5. XIII, 2e partie, p. 139: « Dans le *Lün-iü*, Ki-lu pose une question sur le service à rendre aux Mânes et esprits (*Kuei-schin*). Le maître répondit: Tu n'es pas encore en état de servir les hommes, comment pourrais-tu servir les Mânes et les esprits ? Je me permis (dit Ki-lu) de poser une question relative aux morts. Il (Confucius) répondit : Tu ne connais pas encore la vie, comment prétends-tu connaître la mort? »

profondément et fortement préoccupé de la question de la continuation de l'existence des âmes après la mort. Mais cette preuve est si loin d'être devenue impossible, que l'on peut au contraire établir solidement et complètement, à l'aide des œuvres canoniques du confucianisme, avec quelle force cette question avait pénétré dans la vie spirituelle des Chinois, jusqu'à quel point elle s'était mêlée à tous les intérêts vitaux du peuple[1].

Laissons là maintenant les remarques générales qui viennent d'être présentées à l'encontre de l'assertion que nous combattons, et fournissons la preuve positive du rôle important que la question de l'immortalité a joué en Chine.

D'abord on ne rencontre pas seulement chez les anciens Chinois la foi générale en la persistance de l'âme humaine sous une forme indéterminée, telle que la preuve en a été fournie pour presque tous les peuples de la terre pour autant qu'on a pu prendre connaissance avec quelque exactitude de leur vie intellectuelle. Les Chinois ne se bornent pas à croire à une « animation » générale de la nature, à des esprits, ceux des hommes entre autres, qui errent ça et là ou se tiennent en des lieux préférés ; ils n'attribuent pas seulement une existence d'ombres à leurs défunts comme faisaient les Grecs au temps d'Homère ; au contraire, des deux côtés de la tombe, soit vivants, soit défunts, les hommes jouissent d'une existence absolument consciente ; les défunts ne se trouvent ni en un lieu, ni en une forme d'existence qui exclut la plénitude de la vie ; ils participent plutôt en quelque mesure aux occupations des vivants, que tantôt ils bénissent, et tantôt punissent[2]. La façon bien réelle, matérielle, dans laquelle cette communion des vivants avec les morts est conçue est attestée déjà suffisamment par les repas des morts, tout particulièrement dans la forme où on les célèbre en Chine, ainsi que nous l'avons vu un peu plus haut[3]. Mais avec quelle force un

[1]) Cf. Plath. dans le *Zeitschrift d. D. M. G.* 20e vol., p. 476, 2.
[2]) Legge, ouv. cité, p. 100.
[3]) Legge, ouvr. cité, p. 300 : « The description is that of a feast as much as of a sacrifice ; and in fact, those great seasonal occasions were what we might call grand family reunions, where the dead and the living met, eating and drinking together, where the living worshipped the dead and the dead blessed the living. »

peuple tel que les Chinois, où le sentiment de piété filiale a revêtu une forme aussi concrète, ne devait-il pas sentir cette communion de l'au-delà avec l'en-deçà, du passé avec le présent et l'avenir! Et n'est-ce pas précisément là qu'est vraiment le cœur de la question qui touche la « vie éternelle ? » Déjà, en présence de ce fait évident, il est presque incompréhensible qu'on ait pu affirmer que la Chine, au moins dans la vraie conséquence de sa manière de penser, ait pris une attitude indifférente à l'égard de la question qui concerne la vie « éternelle; » la conclusion opposée est obligatoire.

Mais l'assertion d'après laquelle les Chinois n'auraient jamais entendu parler d'une rémunération après la mort et auraient relégué la dite rémunération entièrement dans l' « en-deça, » est essentiellement superficielle et erronée [1]. Nous n'entendons sans doute point par là que les esprits des méchants soient jetés dans un gouffre de feu ou, selon le dire des théologiens bouddhistes, soient obligés de tâter de vingt enfers et au delà; mais la peine qui menace les Chinois dans les circonstances qui se rencontreront après la mort est-elle moins sensible parce qu'elle est d'une nature moins matérielle? Quelle pensée pourrait être plus pénible à l'esprit des Chinois, tout remplis du sentiment de la pensée filiale, que celle de n'être plus entourés par les survivants de la piété qui leur est due et de se trouver ainsi soit complètement oubliés [2], soit réduits au triste rôle d'un esprit malfaisant qu'on redoute et qu'on fuit [3] ? Ces peines paraîtront d'autant plus dures, si nous mettons en regard du sombre destin des méchants les sphères lumineuses réservées à ceux qui quittent l'en deçà temporel dans la mesure où ils peuvent espérer de continuer à prendre part, soit en

[1]) Les princes qui ont rempli leurs obligations pendant la vie deviennent *assesseurs au ciel* (« That is, they were associated with Heaven in the sacrifices »). Legge, ouv. cité, 207 et notes. — « The three sovereigns were in heaven (Thâi, Kî et Wân). — The statement that the three kings were in heaven is very express »), 393 et note 3. — Les trois rois (Thâi, Kî et Wân) qui sont dans le ciel, ont pour tâche de veiller sur leurs descendants et on considère comme possible qu'ils acceptent l'offrande volontaire du frère pour le salut du roi. 153, 2. — L'intelligence et les arts rendent l'homme capable de servir les essences spirituelles et il est admis que ces dernières attirent les hommes à elles dans ce but. 153, 2.

[2]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad.* XII, 2e partie, p. 163.

[3]) Plath, *Zeitschrift d. D. M. G.* 20e vol. p. 480, 1.

répandant leurs dons, soit en recevant des hommages, au bonheur de leurs arrière-neveux à jamais [1]. Nous avons vu plus haut que les possessions et les gains des défunts étaient considérés comme la propriété des défunts; comment pourrait-on représenter d'une façon plus saisissante la félicité toujours croissante de ces mêmes défunts? En tant donc que les hommes du présent et ceux de l'avenir avec toutes leurs propriétés sont rattachés et attachés à ceux qui ne sont plus, on peut bien dire que « la mort a été vaincue par la vie. »

C'est ainsi que, à cet égard aussi, la religion de l'ancien empire chinois contient un germe, susceptible de fructifier pour la foi en l'immortalité conçue de la façon la plus élevée.

A la conception touchant l'immortalité, nous rattachons la foi aux esprits chez les anciens Chinois.

IV

LES ESPRITS. SCHIN. KUEI. KHI.

Il est intéressant de voir à quelle situation le confucianisme a réduit les esprits de l'ancienne foi populaire chinoise. Ç'a été en tout état de cause une vue erronée de Wuttke que celle par laquelle ce savant a prétendu que ce qu'on appelle le chamanisme n'a jamais formé une partie constitutive de la foi spécialement déterminée par Confucius, qu'il n'y a point place pour lui dans le système « sans esprits » et matérialiste et qu'il n'y faut pas voir autre chose qu'une irruption de la conception de l'univers propre aux peuples sauvages antérieurs aux Chinois et refoulée sur

[1]) Par le remarquable passage du *Schu-King*, chap. Pan-Keng, on voit clairement que ce ne sont pas seulement les empereurs précédents, mais également les ancêtres de tous les hommes qui étaient considérés comme continuant de prendre une part active à la destinée de leurs descendants sur la terre. Là aussi ils conservent vis-à-vis de leurs princes le même rapport de subordination qu'ils observaient sur la terre, et ils exercent ici une puissance et une influence sur leurs descendants, les ancêtres des gens du peuple en tant qu'ils se tournent du côté des ancêtres des empereurs et ceux-là à leur tour (bien que la chose ne soit pas directement exprimée), par l'intermédiaire de Schang-ti. Plath, *Zeitschrift d. D. M. G.* 20e vol. 476, 2.

tous les autres points [1]. A entendre ces paroles, la foi aux esprits dans le système chinois ne serait pas autre chose que ce que Tylor a appelé la « survivance » en matière religieuse. Mais on n'aperçoit absolument pas la raison pour laquelle Confucius par une vue moderne et matérialiste devait nier que la nature fût en général animée. Si, plus tard, des philosophes de l'école confucianiste ont substitué à la conception fantaisiste du ciel et de la terre considérés comme le Père et la Mère de toutes choses, l'idée abstraite du Yn et du Yang comparable au « matière et force » du matérialisme moderne, on ne doit nullement, comme le fait Wuttke, partir de cette abstraction comme si elle constituait la pensée fondamentale et spécifique de la conception chinoise du monde et de Dieu ; on n'y peut pas voir autre chose et plus qu'une abstraction philosophique qui n'a point à entrer en ligne de compte pour la vie religieuse proprement dite [2]. Mais ce qu'on peut admettre comme exact dans le raisonnement de Wuttke, c'est que Confucius se soit efforcé d'engager la foi populaire de son temps aux esprits dans une direction aussi modérée et aussi morale que possible. La preuve de cette assertion va ressortir des développements qui suivent.

Conformément à la conception originelle de tous les peuples, l'idée chinoise antique ne manque pas d'admettre que toutes choses sont occupées, animées, possédées par des esprits [3]. D'après la hiérarchie, on distingue des esprits célestes, humains et terrestres. Mais l'esprit chinois est resté singulièrement en arrière de la forme si plastique et si individuelle sous laquelle nous apparaissent les esprits chez la plupart des membres de la famille indo-européenne et même chez les sémites. Les esprits chinois paraissent flotter dans une généralité aussi abstraite que c'est le cas chez les peuples qu'on appelle sauvages, sans avoir pu arriver à revêtir des figures et des types fixes [4]. En général l'ancienne conception chinoise se représente le spirituel comme l'essence et

[1]) Cf. Plath., *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, p. 703.
[2]) Plath, ouv. cité, IX, p. 768.
[3]) Plath, ouv. cité, p. 783.
[4]) Plath., ouv. cité, IX, p. 812, 813.

l'activité des choses, subtile, délicate, insaisissable pour les sens du corps, mystérieuse, incompréhensible, tout au plus pressentie par l'esprit [1]. Mais comme cet élément spirituel se présente sous des modifications variées, que l'esprit chinois lui aussi n'a pas manqué de remarquer, il se trouve aussi là une série de noms par lesquels on désigne la nature et l'appparition spéciales des esprits.

L'expression la plus générale est celle de *Schin*, c'est-à-dire de signe au ciel; car les esprits célestes ne sont pas seulement les plus élevés, les plus excellents; le ciel lui-même est considéré comme étant la racine propre de tous les esprits. Le nom de *Kuei* signifie quelque chose d'inaccoutumé, d'extraordinaire, de merveilleux et s'applique surtout aux esprits des hommes, aux esprits des ancêtres. La vie humaine de l'âme également, dans l'indépendance relative de ses fonctions psychiques donne occasion à différentes créations d'esprits. A cet ordre appartiennent les noms de *Hoan*, quelque chose comme spiritus [2], de *Khi*, force vitale d'après Julien (*Lao-tse*, 1, 10). Le *Ta-tsai li* dit : Le pur souffle (Khi) de Yang s'appelle *Schin;* le pur souffle de Yn s'appelle *Ling* [3]. Alors que l'homme vient de naître, son premier changement donne naissance à *Pe*, etc.

Il n'y a non plus rien de proprement chinois dans l'idée que les esprits, bien qu'habituellement incarnés à leurs corps déterminés [4], soient également conçus comme errant ça et là et susceptibles d'apparaître dans les corps les plus différents et sous les états les plus variés. Là aussi les étranges et fantaisistes images que produit une imagination sans frein, sont devenues la forme la plus habituelle de l'apparition des esprits [5]. Mais c'est une fâcheuse exagération que de prétendre, comme le fait Tiele [6] par amour pour sa théorie, que les esprits chinois apparaissent la plupart du temps dans des corps d'animaux. En vérité, il n'est

[1]) Plath, ouv. cité, IX, p. 775.
[2]) Cf. Plath, ouv. cité, IX, p. 786, 2.
[3]) *Ibid.*, p. 787.
[4]) Plath, ouv. cité, p. 776.
[5]) Mon *Relig. Anlage*, p. 121.
[6]) Tiele, *Compendium d. Religionsgeschichte*, p. 32. Édit. française, p. 28.

question d'une chose semblable que dans un passage unique du *Tscheu-li* [1], où par-dessus le marché, il est seulement question de la présence des esprits terrestres sous cette forme [2]. Ce qui est du plus haut intérêt pour l'appréciation de l'influence fortifiante de la religion sur la moralité, c'est maintenant la position spéciale où les esprits se sont trouvés placés par rapport à l'ordre de l'univers admis par les Chinois. On a considéré avec raison comme un progrès considérable, intellectuel et moral de l'humanité [3], que le strict monothéisme des Hébreux ait opposé pour la première fois une barrière puissante à cette cohue bigarrée et désordonnée d'esprits, qui partout ailleurs troublait par ses irruptions tant l'ordre physique que l'ordre moral. Absolument rebelle au frein sur le terrain des peuples dits sauvages, la foi aux esprits n'a pas pu être entièrement ramenée à un ordre et à une règle invariables même chez les premiers peuples civilisés de l'antiquité, de race indo-européenne et sémitique [4]. Les dieux grecs et romains n'ont pu arriver à établir leur suprématie que par une lutte avec les Titans. Mais leur trône n'est pas non plus à l'abri de toute attaque, et le principe qu'ils sanctionnent, à savoir que la force prime le droit, est un triste fondement à leur puissance. Les dieux du parsisme et des Germains ne peuvent pas non plus empêcher que les puissances démoniaques ne viennent, à un moment où à l'autre, en un point ou en l'autre, porter le troubler dans l'ordre qu'ils ont organisé, quand même la victoire finale, pour les premiers au moins, paraît assurée.

En présence de toutes ces tentatives faites par les premiers des peuples civilisés de l'ancien monde pour surmonter les dangereuses conséquences de la foi aux esprits, il est maintenant intéressant au plus haut point de voir comment la conception chinoise du monde, avec des moyens tout autres que le yahvisme des Hébreux, a cependant obtenu un succès pareil par rapport à la

[1]) *Tscheu-li* (édité par Biot), chap XXII, 18.
[2]) Plath, ouv. cité, 777.
[3]) Peschel, *Völkerkunde*, 299, 3.
[4]) Cf. Mon *Relig. Anlage*, p. 173, 174.

foi aux esprits. Si devant la volonté absolue de Yahvéh, considéré d'ailleurs comme essentiellement bon, les esprits ou dieux hostiles à son empire n'apparaissent que comme des Elilim, c'est-à-dire des riens, dans le confucianisme, à son tour, les esprits sont assujettis à un ordre moral du monde, dont Thien est l'organe central, et ils ne peuvent jeter le trouble dans le cours des choses qu'au cas que le dit ordre ait été atteint par les hommes[1]. D'après cette conception chinoise, il ne saurait y avoir là des esprits mauvais par nature, en opposition foncière à Thien, pas plus que dans l'ancienne foi hébraïque jusqu'au temps du livre de Job. Au contraire il y a ici comme là des esprits nuisibles, des anges exterminateurs[2]. Tous ces esprits de différente nature occupent dans le monde chinois un département spécial et prétendent à certains hommages réguliers. Si l'ordre moral est troublé, Thien fait sortir de la voie droite le cours généralement régulier des choses physiques et morales; alors les esprits sont déchaînés et il en résulte un *bellum omnium contra omnes*, semblable à celui que la fantaisie grecque a placé au début des choses, tandis que les doctrines parsiques et germaniques l'ont relégué à la fin de toutes[3]. Quelle angoisse saisissait et étreignait en suite d'une pareille doctrine l'esprit du peuple chinois quand il se produisait dans la nature quelque événement surprenant ou extraordinaire, nous sommes à peine en état de nous en faire quelque idée, nous qui ne savons plus rien de la nature des esprits, et ne reconnaissons plus dans le cours des choses qu'une nécessité mécanique.

Quelque soin que Confucius ait apporté à recommander par la parole et par son propre exemple de ne pas négliger les marques d'hommage qui conviennent aux esprits, particulièrement les sacrifices auxquels ils ont droit[4], cependant il s'est préoccupé avant tout de faire comprendre à ses concitoyens que l'on ne peut se concilier la bienveillance et garder la faveur des esprits

[1]) Legge, ouv. cité, 257, note 325, 6. Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, p. 783. XIII, 2e partie, p. 128-130.
[2]) *Tscheu-li*, XXXII, 48. Cf. aussi Plath, ouv. cité, p. 781.
[3]) Cf. Legge, ouv. cité, p. 257, note.
[4]) Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, 852. Legge, *Keben d. Confucius*, 181, 4.

que par la droiture de sa conduite et la stricte observation de ses devoirs [1]. Cette direction morale qu'il voulait donner à la foi de son peuple aux esprits, a été précisément aussi la raison pour laquelle, d'une part, il repoussait toute spéculation oiseuse sur l'essence des esprits [2], et de l'autre il cherchait à empêcher toute exagération dans les cérémonies religieuses comme conduisant à l'irrévérence [3]. On lui a donc fait absolument tort [4], quand on l'a représenté comme un libre penseur qui s'est proposé de détourner son peuple de la foi religieuse et de l'élever à une pure morale [5]. Au contraire c'est un singulier honneur pour lui, en même temps qu'une honte bien méritée pour mainte tendance « orthodoxe » au sein du christianisme, d'avoir toujours renvoyé ses disciples à la divinité suprême, quand ils étaient en danger d'abuser de la foi aux esprits et d'enfreindre les sévères commandements moraux de Thien en faveur de tels êtres intermédiaires, plus indulgents aux désirs humains [6]. « Comme Wang-Sun-Kia, un Ta-Sa de Wei lui demandait (*Lün-iü*, 3, 13) s'il fallait mieux s'insinuer dans l'esprit de la muraille (Ngao) ou dans celui du foyer (Tsao), Confucius répondit : Non ! celui qui a péché (tsui) contre le ciel, n'a plus personne à implorer [7]. » Combien est bas tombée au dessous de cet idéal la religion d'État actuelle des Chinois, qui offre annuellement en sacrifice à Confucius aux époques de l'équinoxe (cf. Jos. Edkins, *The religious conditions of the Chinese*) plus de trente mille bêtes !

[1]) Cf. Plath, ouv. cité, p. 750. Legge, *Schu-king*, 4, 38, 52, 232. « Perfect goverment has a piercing fragrance and influences the spiritual intelligences. » 99, 1 ; 256 ; 127, 3. « The innocent cry to Heaven. The odour of such a state is felt on high. »

[2]) Plath., ouv. cité, p. 774, 2.

[3]) Legge, ouv. cité, p. 128, 3.

[4]) Legge, non plus, ouv. cité p. 100, 101, n'est pas juste pour lui.

[5]) Cf. au contraire encore sa prière au soir de sa vie. Käuffer, *Geschichte Ostasiens*, II, 14. Cf. sa foi en sa mission divine. Legge, ouv. cité, 77, 2.

[6]) Plath., *Abd. d. Bai. Akad.*, IX, p. 780, 2.

[7]) Cf. Plath., ouv. cité, XII, 2e partie, p. 136, 2.

V

LE CULTE.

En ce qui concerne le commerce avec la divinité, qui se fait généralement par l'intermédiaire d'oracles, de sacrifices (y compris la prière) et de bénédictions, relativement par des formules magiques, ces fonctions essentielles de l'activité religieuse ne font pas non plus défaut à la religion de l'ancien empire chinois. C'est avec angoisse qu'on observe les signes du ciel, notamment les événements naturels extraordinaires et qu'on cherche à y découvrir la volonté de Thien et la pensée des esprits. Aussi l'astrologie forme-t-elle un département particulier de l'administration de l'empire [1]. Des cris singuliers des oiseaux passent aussi pour prophétiques et la plupart du temps sont interprétés dans un sens défavorable [2]. L'interprétation des songes était en vogue [3]. Et comme chaque peuple exprime dans sa vie religieuse aussi son idiosyncrasie, les anciens Chinois mettaient une sorte de fantaisie mystique toute particulière à prédire l'avenir d'après des sillons tracés par le feu, d'après une technique circonstanciée, sur le dos d'une tortue ou à l'aide de la plante Schi [4]. Dans les oracles des Chinois en général il s'agit évidemment beaucoup plus de se défaire d'une grave indécision actuelle et de l'embarras qui en résulte ou d'écarter des dangers qu'on redoute, que de donner principalement une solution aux mystérieux problèmes du monde et de la vie. Une spéculation mystique, telle que celle qui se rencontre en particulier dans le monde indo-européen, est tout au moins entièrement étrangère à la dévotion confucianiste de la

[1]) Plath, ouv. cité, 814, 815, 3. IX p. 816, 2.

[2]) « La poule doit crier o; si elle crie, la famille est ruinée. » *Schu-King* chap. *Mar-schi* IV, 2, 5 cf. III, 9, 1.

[3]) Plath, ouv. cité, 827-829. Legge, *Schu-King*, 350, note 1.

[4]) La plante Schi est l'*Achillea millefolium*, dont la tige était usitée pour les prédictions ; on commence toujours par interroger la plante Schi, d'après le *Tscheu-li* et alors l'écaille de tortue. Plath, ouv. cité, XI, p. 826, 2, 827. Legge, *Schu-king*, 145, note 1.

religion chinoise, et, en dehors de l'unique et remarquable exception que constitue Lao-tse, ne se trouve guère en général sur le terrain chinois [1]. D'ailleurs les sages Chinois s'accordent à assurer que la véritable sagesse céleste n'est ni éloignée ni difficile à saisir, mais qu'elle se trouve dans un voisinage immédiat et qu'on peut l'embrasser facilement. En cela Confucius [2], Mencius [3], et Lao-tse, sauf la différence complète de la série des idées et la divergence des vues, se rencontrent parfaitement [4].

Les principaux genres de sacrifices, offrandes en nourriture, en boissons, sacrifices ignés, ne manquent pas non plus à la religion de l'ancien empire chinois. Comme cela se rencontre fréquemment ailleurs, là aussi des mets et des bêtes de chère sont consacrés à la divinité avec un cérémonial aussi strictement réglé qu'il est compliqué [5]. Il n'y a à cet égard aucune particularité digne d'être rapportée qui n'ait déjà été mentionnée à l'occasion dans ce qui précède ou qui ne doive être exposée plus bas pour arriver à une intelligence plus complète des actes religieux chez les Chinois.

La magie, bien que flétrie par Confucius comme un des péchés les plus graves [6], a cependant pris un grand développement dès les temps anciens de la Chine et d'après le livre même du cérémonial de la dynastie Tscheu elle comporte des employés particuliers et des règles spéciales [7]. En général ce qui distingue l'ancien culte chinois sous la direction confucianiste des cultes de la plupart des autres peuples civilisés de l'ancien monde, c'est une réserve, une mesure et une sobriété dignes de tout éloge. Jamais il n'est question dans les anciens temps de sacrifier un très grand nombre d'animaux à la fois [8]; ce que l'on constate plutôt à

[1]) Cf. Plath, ouv. cité IX, p. 962. « Les Chinois essentiellement pratiques ne se sont en général jamais beaucoup engagés sur le terrain des spéculations religieuses. »

[2]) Legge, *Lehre von d. Mitte*, 159, 8 et commencement.

[3]) Legge, *Leben des Mencius*, 312.

[4]) *Lao-tse*, *Tao-te-king*, édité par Stan. Julien, 252-264: « Mes paroles sont très faciles à comprendre, très faciles à pratiquer. »

[5]) Plath, ouv. cité, IX, 844 suiv.

[6]) *Kia-iü*, chap. 30, f. 15, Confucius nomme le quatrième des grands péchés le fait d'interroger les mânes et les esprits.

[7]) Plath, ouv. cité, IX, p. 830, 1.

[8]) Plath, ouv. cité, p. 960, 3.

cet endroit, c'est l'horreur de verser le sang, c'est la compassion pour la vie de la créature [1]. Les sacrifices humains se rencontrent bien quelquefois, mais moins fréquemment que chez n'importe quel autre peuple civilisé de l'ancien monde, et les sages chinois les condamnent expressément [2]. Ils représentent donc pour la civilisation chinoise un usage « barbare, » qui paraît lui être foncièrement étranger [3]. Le sens de la juste mesure qui éclate dans les actions religieuses n'a certainement pas moins trouvé son appui dans la tendance avérée dont témoigne dans toute son histoire l'esprit de la religion chinoise, tendance vers la moralité et le bien social. Partout et toujours il nous est prodigué l'expresse déclaration que ce n'est pas le sacrifice, en soi et pour soi, qui peut être agréable aux esprits, mais le sacrifice seul du cœur pur et de l'homme accompli au sens chinois.

Toutefois on ne peut saisir la vraie nature et l'essence spécifique du culte chez les Chinois que lorsqu'on se met devant les yeux l'idée fondamentale qui domine leur commerce avec la divinité. Cette pensée suprême de la religion et du culte chinois apparaît dans tout son jour aussitôt que nous la comparons aux conceptions qui se rencontrent à cet égard chez les principaux peuples de l'antiquité. La religion du Zend-Avesta par exemple, comme on sait, recommande avant tout à ses sectateurs d'appuyer la création bonne de Ahura et de détruire les œuvres du méchant Angramaynius. Les Hindous prétendent arriver par des mortifications à être les égaux du Dieu suprême et à surpasser les dieux des sphères inférieures de l'univers. Pour les Hellènes, contempler et adorer la beauté des dieux était un objet essentiel de la vie. Mais parmi tous ces peuples, ceux qui se rapprochent le plus des Chinois par leur notion fondamentale du but essentiel du culte, ce sont les « religieux » Romains [4]. On se sent obligé de rendre aux dieux l'honneur et l'hommage qui leur reviennent. Aussi tous les actes religieux tendent-ils à ce seul et unique but

[1]) Plath, ouv. cité, 851.
[2]) Plath, *Zeitschr. d. D. M. G.*, 20e vol., p. 480, 2.
[3]) Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, VI, p. 409.
[4]) Cf. aussi Plath, ouv. cité, IX, p. 747.

et ne sauraient-ils être bien compris qu'en partant de cette considération. Avant tout il convient de considérer la volonté des dieux; et c'est pourquoi leurs signes doivent être recueillis avec le plus grand soin et en observant scrupuleusement le cérémonial consacré par l'usage. L'hommage étant l'objet suprême d'un tel culte, il convient et il faut sans doute que chacun invoque tous les bons esprits en même temps que la divinité la plus haute et présente à celle-ci ses vœux comme ses soucis; mais le sacrifice, en tant qu'action publique, ne peut jamais être présenté par un individu qu'autant qu'il agit dans le cercle de sa compétence[1]. Ainsi pour Thien, il n'y a que le plus haut de ses serviteurs, que l'empereur seul qui puisse lui offrir le tribut et l'hommage qui lui reviennent, et c'est ainsi qu'à partir de ce degré suprême de l'échelle, chacun doit se maintenir dans sa sphère. Mais comme le Chinois, à ce qu'on sait, est consciencieux jusqu'au scrupule et qu'il se préoccupe de rendre à chacun exactement la quantité de l'honneur qui lui revient et de la rendre sous la forme également appropriée, on s'explique particulièrement par là que l'on ait, de bonne heure déjà, considéré les actes du culte comme un moyen de respectueux commerce avec les esprits et que cette considération exclusive ait refoulé relativement toutes les autres dans d'étroites limites. Ainsi advint-il qu'on se préoccupait si fort à cet égard plutôt d'en faire trop que de n'en pas faire assez; et c'est ainsi que l'inconvénient suprême d'une conduite exclusivement remplie par les actions religieuses, comme ç'a été particulièrement le cas pour les Hindous, est resté étranger à la religion de l'ancien empire chinois.

A cette vue capitale de l'action rituelle qui consiste à rendre aux esprits l'hommage auquel ils ont droit, se rattachent enfin et encore tout particulièrement la manière et la façon dont on s'est voué ou consacré au culte des dieux. Les ablutions, les jeûnes, les expiations sont là comme partout ailleurs les principaux moyens (moyens de grâce, dit notre théologie) par lesquels les mortels se préparent au commerce habituel avec les dieux; mais,

[1]) Plath, ouv. cité, IX, p. 566.

tandis que ces pratiques se présentent généralement chez les autres peuples comme des « opera operata, » et à cause de cela sont multipliées et répétées sous les formes les plus intensives qu'il est possible, telles que jeûnes prolongés pendant une semaine, pendant un mois, souffrances ou mutilation que l'on s'inflige à soi-même, rançons sanglantes et du plus haut prix, même à l'occasion sacrifice de personnes humaines choisies, ces actions « sacramentelles » au sens propre du mot, se trouvent également en Chine réglées d'une façon exactement correspondante à leur objet qui est la démonstration de l'honneur à rendre à ceux qui le méritent et par suite réduites à la plus stricte mesure.

Si l'on ne peut déjà pas se présenter devant l'empereur sans s'être lavé et sans avoir jeûné [1], on doit moins encore s'abstenir d'une pareille préparation quand il s'agit d'être admis dans le service des esprits. Et ici encore l'eau ne suffit pas; il y faut le sang à l'aide duquel on purifie et on sanctifie tous les objets destinés au culte des esprits [2]. La pensée d'une expiation, comme on voit, n'a pas fait plus défaut ici qu'à maint autre endroit; on y retrouve même jusqu'au sacrifice expiatoire dans sa forme à la fois la plus intensive et la plus noble, bien qu'absolument isolé. Déjà dans le *Schu-king* on mentionne deux cas où deux princes s'offrent comme sacrifices de substitution, l'un en faveur de son frère malade, l'autre pour son peuple afin de détourner une terrible sécheresse et la famine. Et pour marquer quelle profonde impression ces actes de dévouement et de sacrifice inspirés par l'amour ont produite sur l'esprit chinois, il convient de remarquer que ces deux événements sont attribués à deux des princes les plus nobles et d'ailleurs les plus renommés. « Si, dit l'empereur Thang à son peuple, il y a eu en quelque endroit parmi vous qui habitez les dix mille régions, une faute commise, que la peine en retombe sur moi seul; si, au contraire, c'est moi qui me suis rendu coupable, la peine ne doit atteindre aucun de

[1]) Plath, ouv. cité, IX, p. 854.
[2]) *Ibid.*, 925, 926. *Tscheu-li*, XXIX, fol. 40; XXV, 24; XXIV, 49; XXXII, 57; XXX, 13.

vous qui habitez les dix mille régions. » C'est de ce même empereur aux sentiments si élevés que Hsun-zze, Sze-na-khien et autres écrivains racontent le trait suivant : Sept ans après son avènement (1766-1760 avant J.-C.), il y eut grande sécheresse et famine. On suggéra à la fin l'idée d'offrir au ciel un sacrifice humain et de présenter en même temps des prières en faveur de la pluie. Thang dit : « Si un homme doit être sacrifié, ce sera moi. » Il jeûna, se coupa les cheveux et les ongles et se rendit, sur un char découvert, traîné par des chevaux blancs, lui-même vêtu de rouge, dans l'attitude d'une victime consacrée, dans un bois de mûriers. Là il pria la divinité, lui demandant quelle erreur ou quel péché il avait commis pour attirer cette calamité. Il n'avait pas encore fini de parler qu'une pluie abondante se mit à tomber [1].

L'autre cas concerne la maladie du fameux empereur Wu, pour lequel son frère, le noble duc de Kau, prie ainsi : « Votre grand descendant n'a pas autant d'aptitudes et de ressources que moi. Par-dessus cela il avait été destiné dans la demeure de Dieu à étendre ses bienfaits sur le royaume tout entier, afin de pouvoir donner force à vos descendants sur cette misérable terre. Tout le peuple des quatre quartiers se tenait devant lui avec respect et crainte. Oh! ne permettez pas que la précieuse décision émanée du ciel tombe à terre. Et tous ceux de nos précédents rois (qui vivent longtemps) en auront aussi un sur lequel ils pourront toujours se reposer lors de nos sacrifices [2]. »

Si donc les actes religieux, en tant que tels, ont dans la vie des Chinois moins de place que chez beaucoup d'autres peuples, particulièrement chez les Hindous, on a pu précisément saisir dans ce trait, comme nous l'avons vu, le sens profond attaché à l'acte le plus significatif de la religion, à l'expiation des péchés. Car tandis que, chez les Étrusques, Phéniciens, Aztèques et à ce qu'il paraît même déjà chez les Hindous de l'époque védique, les sacrifices humains ont pris des allures d'exagération ridicules, la narration chinoise, de même que le récit israélite relatif à

[1]) Cf. Legge, *Schu-king*, p. 91.
[2]) Legge, ouv. cité, 153, 2.

Abraham et à Isaac, ne laisse pas accomplir le sacrifice et prouve par là que, dans l'ancienne Chine, on reconnaissait le véritable sens du sacrifice comme une immolation de la volonté; cela explique également pourquoi les Chinois, avec tous les autres peuples de haute culture, ont rejeté les sacrifices humains. Le jugement que porte sur ces matières Wuttke est moins impartial et plus inadmissible, quand il prétend qu'en Chine « le sacrifice a été ravalé à son expression la plus mesquine, à sa signification la plus superficielle au point qu'il n'y a plus vraiment aucune raison d'être [1]. »

On ne doit pas assurément non plus passer sous silence le côté moins lumineux de l'idée fondamentale, louable en soi, du culte chez les Chinois. Du moment où, de même que chez les Romains, la religion était essentiellement considérée comme une affaire « de la plus haute gravité, » du décorum le plus accompli, d'hommage cérémoniel, il ne pouvait pas manquer qu'une importance exagérée ne fût attachée à l'observation ponctuelle des usages traditionnels et de règles du décorum religieux [2]. Dans le culte rendu aux esprits, le succès du sacrifice et généralement de l'action religieuse était lié à cette circonstance qu'aucun accroc n'eût été fait à l'étiquette [3]. Confucius,— et il est en cela le plus Chinois des Chinois [4], — voyait surtout le bonheur et le salut du peuple aux cheveux noirs dans la respectueuse observation des coutumes, mœurs, règles indigènes transmises par Yao et Schun [5]; mais parmi ces usages il attachait une importance extraordinaire aux formes du culte qu'il étudiait avec le plus grand soin, d'une manière pratique, au moyen de sa propre méditation, dont il ne permettait pas à ses disciples de laisser tomber la moindre parcelle et dont il usait lui-même avec l'application la plus consciencieuse. Si sincère donc que fût son effort personnel pour « concevoir d'une façon

[1]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad. d. Wiss.*, IX, p. 850, 1.
[2]) Cf. Plath, *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, p. 959.
[3]) *Tschen-li*, XVIII, 40, 41. Legge, *Schu-king*, 367.
[4]) « He war a chinese of the chinese. » (Legge, *Leben. d. Confucius*, 96).
[5]) Legge, *Leben d. Confucius*, 77, 2; 153, 1. « Tseu-kung voulait d'après Lün-iü, 3, 17, supprimer le sacrifice de l'agneau qui devait être offert le premier de chaque mois. Confucius lui répondit : Tu aimes l'agneau, moi j'aime l'usage (Li). » Plath, ouv. cité, XIII, 149 suiv.

intérieure » l'action religieuse, d'y apporter non seulement sa présence corporelle mais d'y prendre part de toute son âme, quelle que fût son insistance à recommander comme le principal point du culte des esprits, le strict accomplissement des devoirs de la vie, il ne pouvait pas manquer que la direction d'esprit profondément chinoise dont il était l'incarnation ne se manifestât en grand et en gros par une conception foncièrement extérieure, formelle, mécanique et matérielle du culte.

Le livre cérémoniel de la dynastie Tscheu nous fait voir mieux que n'importe quoi à quel sot enchaînement de formes et de formules le culte cérémoniel avait abouti. Sans doute ce livre est, au propre sens du mot, une liturgie de cour; nous ne saurions donc en tirer de conclusions légitimes que pour le culte tel que l'a pratiqué une seule dynastie, et cette dynastie elle-même à une époque déterminée de son histoire, et non point en déduire sans plus entendre ce qu'était d'une façon générale le rituel de l'ancienne religion chinoise, moins encore celui du commun peuple [1]. Cela ne serait pas plus équitable que si, de la manière dont le culte se célèbre dans l'église de Saint-Pierre à Rome, on voulait se faire une idée du cérémonial pratiqué dans l'église d'un village français.

VI

L'ORDRE MORAL DU MONDE.

Rien n'est plus superficiel, rien n'est plus erroné que de prétendre pouvoir se rendre compte du degré de religion d'un peuple, principalement ou même exclusivement par son culte. Quelle idée se serait-on faite par exemple de la religiosité du peuple juif après avoir assisté à quelque pompeuse cérémonie du culte, à telle époque que l'on veut, dans le temple de Salomon, si, d'après ce dont on y aurait eu le spectacle, on avait voulu porter un

[1]) Plath., ouv. cité, IX, 740.

jugement sur la vie religieuse et morale du peuple? N'aurait-on point en ce faisant absolument laissé de côté l'élément qui faisait battre le cœur du croyant, le noyau même de la piété israélite la plus intime, tel qu'il se montre à nous dans l'activité à la fois sociale et politique, mais dont on pourrait tout au plus signaler un vestige dans la pratique du culte organisé par les prêtres? Ne ferait-on pas moins absolument fausse route sur le véritable caractère de la piété au sein du peuple français, anglais, allemand, si l'on prétendait juger sa religion principalement dans ses institutions rituelles et ecclésiastiques et dans les cérémonies de son culte? Sans doute le culte est une manifestation de la religion; il en est la plus frappante, la plus saisissante, mais par cela même, il n'en est ni la plus profonde, ni la plus essentielle, ni la plus riche. Il n'est en un mot pas vrai de dire que la source de la vie religieuse s'épanche principalement dans les actes du culte; elle alimente plutôt avant tout les autres cellules vitales de la constitution naturelle et personnelle de l'individu, elle pénètre dans toutes les ramifications de l'âme humaine et agit en qualité de suprême et plus profond mobile de détermination sur toute la conduite humaine. Ce n'est que ce qui déborde encore de cette source, soit que les canaux de la vie morale soient fermés et s'opposent à son écoulement, soit qu'ils se trouvent insuffisants, ce n'est que cet excès et ce superflu qui viennent au jour dans l'activité dont le culte est l'objet.

Si souvent que cette vérité ait déjà été exprimée, il faut cependant s'obstiner à la répéter, tant que le plus grand nombre de ceux qui pensent pouvoir porter un jugement sur l'essence de la religion et la religiosité d'un peuple, de la hauteur de sa culture philosophique, ne seront pas résolus à en tenir un compte plus sérieux. Mais il n'est peut-être aucun autre peuple pour lequel la méconnaissance ou l'ignorance de cette vérité soit aussi désastreuse pour l'intelligence droite, véritablement compréhensive de sa religion que c'est le cas pour les Chinois. Car chez aucun autre peuple de la terre peut-être, l'esprit religieux ne s'est uni aussi profondément, aussi complètement au contenu moral de sa vie; nulle part ailleurs ces deux éléments ne se conditionnent

mutuellement et ne se pénètrent comme ici. Ici on voit qu'en réalité l'ensemble de l'édifice moral et social repose sur une base religieuse, et c'est pour cela qu'on ne voit clair sur le mystère intime et sur l'essence la plus spécifique de la religiosité de ce peuple qu'après qu'on s'est donné la peine de considérer les règles qui président à sa vie morale et sociale dans leur racine religieuse[1]. Si l'on doit désigner comme constituant un élément essentiel de la religiosité la foi en un ordre moral du monde, ou peut-être plus exactement encore, la foi en un ordre et en une direction de la vie morale et sociale des peuples supérieurs, absolument indépendants de la volonté accidentelle des hommes, mais qui s'imposent entièrement à elle, alors on doit tenir décidément la famille des peuples chinois pour une des plus religieuses d'entre les nationalités.

Sans doute il est vrai de dire que ce peuple a reçu dans l'histoire du monde une position et un destin qui étaient de nature à favoriser et à fortifier singulièrement cette foi. Quelle différence totale entre la destinée des autres peuples civilisés comparée avec celle du type de population chinois ! Quels mouvements variés et puissants, quelles influences, quels ébranlements du dehors ont marqué la vie de toutes les nations qui ont eu leur résidence depuis l'Himalaya jusqu'aux colonnes d'Hercule, depuis le Bélour-tagh jusqu'au désert libyque et à l'Océan atlantique ! Là un développement des aptitudes propres à un peuple à l'abri de toute influence du dehors était absolument impossible à la longue. Depuis la fondation de l'empire assyro-babylonien jusqu'à nos jours, quelle influence mutuelle, quelle action et réaction, quelle pénétration des peuples de race indo-européenne et sémitique les uns à l'égard des autres ! Ce n'est pas seulement dans sa décoration, dans sa disposition extérieure, c'est dans ses lignes fondamentales qu'est ébranlée et transformée la vie des différents peuples.

Quelle différence avec le groupe de population chinois ! Sérieusement protégé par de puissantes frontières naturelles contre

[1]) Plath., ouv. cité, IX, p. 959.

l'influence de tous les peuples qui avaient dépassé ou simplement atteint son niveau de civilisation, de beaucoup supérieur à toutes les hordes barbares qui l'envahissaient, non seulement par la ténacité de son caractère, mais simplement déjà par la supériorité de son pouvoir producteur et prolifique, ce peuple étrange a eu le privilège de pouvoir développer pendant des milliers d'années, et conformément à leur propre loi intime, ses aptitudes toutes particulières. Il n'y a donc aucun miracle à ce qu'un tel peuple ait vu s'imposer non seulement aux individus séparés, mais à des générations entières, avec une puissance tout autre que ce ne pouvait être le cas pour aucun des autres peuples civilisés de la terre, les règles de la vie à la fois morale et sociale qui étaient sorties naturellement de son existence au cours de plusieurs milliers d'années. Si l'on peut tenter ici une comparaison, c'est encore les Romains qu'il faudra chercher, dans la mesure où, dans l'empire romain lui aussi, les règles morales et sociales du droit et de la vie étaient considérées comme la puissance religieuse et morale la plus imposante et où la foi en ces règles peut être désignée comme ayant constitué le véritable secret de la religion romaine à son tour. Mais dans la nationalité chinoise incomparablement plus que chez les Romains devait s'imposer la pensée que l'organisation sociale, que les rapports établis et réguliers [1], dans lesquels le peuple et l'individu au sein du peuple s'étaient vu naître et grandir de temps immémorial, ne pouvaient pas être l'œuvre arbitraire de quelques générations ou à plus forte raison de quelques individus, si éminents qu'on voulût bien se les représenter; mais devaient reposer sur une décision plus haute, sur une détermination supérieure à la volonté humaine.

C'est là le noyau de sa foi à la direction céleste; et considérée à ce point de vue la divinité céleste des Chinois n'apparaît pas autrement que comme l'ordre de la vie morale et sociale de ce peuple lui-même, objectivé, passé à l'état de puissance unitaire et presque personnelle. Son rôle à l'égard des différentes générations et époques de la vie chinoise est celui de la source par

[1]) The love of ordre and quiet, and a willingness to submitt to « the powers that be, » eminently distinguish them. Legge, *Leben d. Confucius*, 100 suiv.

rapport au courant qui en sort. Les cinq rapports fondamentaux, ou les relations de parenté entre époux et épouse, père et fils, frère aîné et cadet, ami et ami sont les colonnes de cet ordre céleste et l'anxieuse, la dévote frayeur de renverser ces rapports est le véritable secret et le noyau intime non seulement de la vie chinoise en général, mais encore et tout particulièrement de sa religion [1]. Et par là la pensée que la souveraineté vient de Dieu est ramenée à son expression précise et l'idée que la voix du peuple soit la voix de Dieu trouve sa justification. Car la souveraineté n'émane de Dieu que dans la mesure où elle se conforme à l'ordre céleste et renonce absolument à toute action arbitraire et égoïste ; et la voix du peuple n'est non plus la voix de Dieu que dans la mesure où la divinité réalise son ordre en lui, de telle façon que, lorsque le prince se sépare de la divinité, il doit nécessairement s'ensuivre une inimitié entre lui et le peuple [2] ; à son tour et en revanche, le peuple peut s'attendre à des mesures sévères, quand il ne se conforme pas à l'ordre céleste.

Où pouvait se fortifier plus qu'en Chine la conviction que tout ce qui est prescription des hommes ne pourra jamais subsister? Où pouvait-on saisir plus vivement l'idée exprimée dans cette proposition : « Si c'est l'œuvre des hommes, elle périra d'elle-même ; si c'est l'œuvre de Dieu, les hommes ne sauront l'étouffer, » que dans un pays où le développement moral et social de la vie présentait plus clairement que n'importe où ailleurs l'aspect d'un procès naturel [3]?

On peut bien voir là comment l'esprit chinois, directement et non moins spontanément, simplement par la direction de vie qui lui était propre, est déjà parvenu depuis des milliers d'années à une conception de la vie dont nous n'avons pu nous-mêmes commencer à nous approcher qu'après les séculaires et millénaires erreurs d'un développement de civilisation exposé aux

[1]) Cf. Legge, *Schu-king*, p. 55 et note.
[2]) Legge, ouv. cité, p. 129, 2.
[3]) Cf. Weber, *Allgem. Weltgeschichte*, I, p. 35, 1. « Aussi ce qui est chinois porte-t-il en soi le caractère d'une nécessité naturelle et a-t-il tant de pouvoir qu'il transforme tout élément étranger à l'exemple de sa propre nature et que jamais conquérants n'ont été en état de modifier l'organisation de la vie populaire ou politique chez les Chinois. »

plus étranges aventures. La pensée pour la première fois mise au premier plan par Hegel, et proclamée par Gœthe dans *Hermann et Dorothée*, que tout ce qui est naturel est intelligible, est une idée qui s'est imposée à l'esprit chinois dès les temps les plus antiques. L'idée que le langage, les mœurs, la religion et le droit ne sont pas d'arbitraires institutions humaines, mais des créations de notre esprit dont les individus ont plus ou moins conscience et qui cependant s'imposent à nous tous, à la fois immanentes et transcendantes, c'est là la grande vue qui est venue à maturité au seuil de notre siècle. Toutefois les détours par lesquels nous sommes parvenus à cette vue n'ont pas été inutiles; car ce que l'esprit chinois ne possède que sous une forme naïve et inconsciente, ce qui s'impose à lui et le domine avec une sorte de fatalité, cela est pour nous une conquête de la liberté spirituelle.

Induit en erreur par les récits traditionnels qu'on fait de l'ancienne vie chinoise, j'avais cru jusqu'à présent que l'esprit chinois devait être considéré comme le moins disposé aux choses religieuses qui se rencontrât parmi tous les peuples civilisés, que l'essence du caractère chinois n'était que plat rationalisme et moralisme et que le bouddhisme de l'Inde avait en vain essayé de lui donner la profondeur religieuse qui lui manquait. Je me suis au contraire convaincu par l'étude des sources de la religion de l'ancien empire chinois que les idées traditionnelles, généralement répandues sur la vie et l'essence du caractère chinois, sont essentiellement superficielles et erronées. Bien loin d'admettre que les idées des Hindous, en particulier celles dont nous trouvons l'expression dans le Rig-veda, soient plus profondément religieuses que celles des Chinois, je me suis convaincu au contraire, et j'espère avoir établi ma thèse par tous les développements qui précèdent, que la conception chinoise de la vie, telle qu'elle se trouve exposée dans les plus anciens documents, montre décidément un contenu religieux beaucoup plus puissant que la conception hindoue. L'apparence contraire ne peut décidément se justifier que si l'on tient la mystique religieuse pour plus profonde que la morale religieuse; c'est en cela

que gît la cause profonde de l'erreur commise. Une vie dans laquelle le bien moral, la vertu et le devoir, en un mot l'élément moral fait invasion aussi impérativement, à la façon d'une puissance surnaturelle, mystérieuse, éternelle, supérieure [1], et impose son autorité à tous les rapports de la vie, déterminant et pénétrant tous les domaines de l'activité [2]; un état dans lequel la piété filiale réunit aussi intimement et aussi puissamment entre eux, non seulement les vivants entre eux, mais même les morts aux vivants, où l'idéal de la vertu reste efficace pendant des milliers d'années dans de vivants modèles humains personnels [3]; une vie enfin dans laquelle la provenance surnaturelle et par suite la signification sacramentelle des institutions les plus essentielles aux mœurs publiques, mariage, agriculture [4], état, sont reconnues d'une façon aussi précise; dans laquelle les actes les plus importants de l'empire s'ouvrent toujours par une consécration religieuse [5]; où les fondateurs des villes prennent toujours soin d'ériger d'abord le sanctuaire [6], une pareille vie ne doit-elle pas être reconnue comme décidément et profondément religieuse?

Il n'est visiblement point nécessaire d'idéaliser la vie religieuse des Chinois; on n'a besoin que de voir ce qu'elle renfermait en réalité, — et les faits rapportés plus haut ne peuvent pas être révoqués en doute, — pour se convaincre que le jugement traditionnel sur le caractère irréligieux de la morale chinoise repose sur une erreur.

Si nous sommes parvenu dans ce qui précède à dégager l'individualité de l'ancienne religion chinoise avec plus de rigueur qu'on n'avait pu le faire jusqu'à présent, de la masse des formes plus ou moins accidentelles qu'elle revêt et de l'essence générale de l'esprit religieux, nous croyons n'avoir pas apporté une contribution sans valeur à la science comparée des religions telle

[1]) Legge, *Leben d. Confucius*, 79, 1; 218, 3; 235, 4.
[2]) Legge, *Schu-king*, 380, note 2, 389.
[3]) Cf. Victor von Strauss, *Schu-king* sur le roi Wen.
[4]) Plath., *Abh. d. Bai. Akad.*, IX, p. 918, 2.
[5]) Legge, *Schu-king*, 385, note 384.
[6]) *Ibid.*, 423.

qu'on l'entend aujourd'hui. Aussi longtemps que l'on considérait les religions des différents peuples comme les restes plus ou moins incomplets et altérés d'une révélation divine qui avait été, à l'origine, commune à l'ensemble de l'humanité, on ne pouvait pas davantage arriver à reconnaître la nature et l'essence des religions nationales, qu'on ne peut y parvenir au point de vue de l'abstraction spéculative ou en leur imposant à toutes le même patron invariable, comme on en a conservé l'usage jusqu'en notre temps. Ce n'est que depuis que nous avons commencé à considérer les religions des différents peuples ainsi que leurs langues et leurs arts comme des créations de l'esprit national, que nous pouvons espérer d'arriver à reconnaître sous ses réalisations infiniment variées à la fois le caractère individuel et spécifique et l'essence partout identique à elle-même de l'esprit religieux. En même temps qu'au point de vue de l'histoire comparée des religions, les différentes religions s'éclaireront mutuellement pour apparaître sous l'état et avec l'esprit qui leur sont propres, on pourra pour la première fois déduire avec quelque certitude la loi du développement de l'esprit religieux des formes historiques qu'elle a revêtues dans ses apparitions successives. Comment cela peut se faire, nous espérons l'avoir montré en exposant la religion de l'ancien empire chinois.

JULIUS HAPPEL
(de Bützow, Allemagne).

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE

DE LA

RELIGION ROMAINE[1]

I

SOURCES.

La religion avait trop d'importance chez les Romains, elle touchait à trop d'éléments essentiels de leur vie civile et politique, pour que leurs savants et leurs hommes d'État eussent négligé d'en faire une étude approfondie. Cette étude devint surtout nécessaire quand le temps commença à effacer la signification des anciens rites, qu'on ne comprit plus les termes des vieilles prières et que l'invasion des cultes nouveaux rendit la foule plus indifférente à la religion nationale.

Vers le milieu du septième siècle de Rome, un grammairien célèbre, le premier de ceux qui se sont fait un nom parmi les Romains, L. Ælius Stilo Præconinus, composa un commentaire sur les chants des Saliens (*Interpretatio carminum Saliarium*), où, par malheur, il avait laissé beaucoup d'obscurités. Quelques années plus tard, son meilleur élève, M. Terentius

[1]) Ce travail reproduit, avec quelques modifications, un article donné à l'*Encyclopédie des sciences religieuses* et qui vient de paraître dans cette collection. (*Réd.*)

Varro, *doctissimus Romanorum*, eut l'occasion de s'occuper beaucoup de la religion romaine dans ses nombreux écrits. Son grand ouvrage sur les antiquités de son pays (*Antiquitatum humanarum divinarumque libri* XLI) qui fut publié peu de temps avant la mort de César, contenait, en seize livres, une exposition complète de la religion de Rome. Dès lors, pendant la durée du grand siècle littéraire qui suivit, il se forme, à côté des orateurs et des poètes, une école de grammairiens et de jurisconsultes, qui, pour éclairer les anciennes lois, pour faire comprendre la vieille langue, étudient à fond les antiquités religieuses et publient sur ce sujet un grand nombre d'ouvrages importants.

Par malheur tous ces écrits sont perdus; mais ils ont été lus, consultés et quelquefois reproduits par les grammairiens des époques de décadence que nous avons encore. Aulu-Gelle et Macrobe les citent quelquefois; il en reste surtout beaucoup de fragments dans le commentaire de Servius sur Virgile. Quant aux *Antiquités divines* de Varron, dont la perte est plus regrettable que celle de tout le reste, les Pères de l'Église s'en sont beaucoup servis dans leur polémique contre le paganisme. Il y en a des extraits considérables dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Ces fragments épars, ainsi que les renseignements que l'on trouve dans Tite-Live, Denys d'Halicarnasse, etc., ont permis aux savants modernes de reconstruire l'histoire de la religion romaine.

Ce travail a été accompli avec succès de nos jours, surtout en Allemagne. Ceux qui essayèrent de nous faire connaître les premiers temps de Rome, comme Niebuhr et Schwegler, ne pouvaient se dispenser d'étudier les premiers éléments de sa religion [1]; d'autres ont fait à ce sujet des travaux spéciaux. Il faut citer principalement Klausen [2], Krahner [3], Ambrosch [4], qui

[1]) L'étude que fait Schwegler des anciennes légendes des Romains dans les premiers chapitres de son histoire, est un chef-d'œuvre de critique et de sagacité ; c'est le point de départ de toute histoire sérieuse de la religion romaine.

[2]) *Æneas und die Penaten* (1839).

[3]) *Grundlinien zur Geschichte des Verfalls des rœmischen Staatsreligions* (1837).

[4]) *Studien und Audeutungen in Gebiet des altrœmischen Bodens und Cultus* (1839).

jetèrent beaucoup de lumière sur les premières notions religieuses et les plus anciens cultes des Romains. En 1836, Hartung publia son ouvrage sur *la Religion des Romains* [1], où l'on trouve, à côté de quelques opinions hasardées, beaucoup de vues ingénieuses et qui sera encore aujourd'hui lu avec profit. Preller a repris plus tard ce travail dans un livre qui est resté le meilleur ouvrage d'ensemble sur cet important sujet [2]. Dans le *Manuel des antiquités romaines* de Becker et Marquardt, le 4e volume, rédigé par M. Marquardt, est consacré à la religion et contient la meilleure étude que nous ayons sur l'organisation du culte [3]. Enfin M. Bouché-Leclercq dans son livre sur *les Pontifes de l'ancienne Rome* [4], a présenté une étude sur ce grand collège de prêtres, qui est surtout complète pour le temps de la république. C'est à l'aide de tous ces travaux et avec les renseignements qu'ils nous donnent, que nous allons tracer rapidement l'histoire de la religion romaine.

II

RELIGIONS DES PEUPLES ITALIQUES.

Ceux qui se contentent d'étudier la religion des Romains dans les chefs-d'œuvre de l'époque classique, par exemple dans l'*Énéide* de Virgile, ne trouvent pas qu'elle diffère beaucoup de celle des Grecs; et comme l'habitude a prévalu, chez nous, de donner le même nom aux divinités des deux pays, on est, en général, fort tenté de les confondre. C'étaient pourtant deux religions différentes quoique issues d'une source commune, qui avaient chacune leur caractère particulier; et celle des Romains,

[1]) *Die Religion der Rœmer*, 2 vol. Erlangen.

[2]) *Rœmische Mythologie*, 1858, Berlin; l'ouvrage de M. Preller a été traduit en français par M. Dietz sous ce titre : *les Dieux de l'ancienne Rome*, Paris, 1865 ; malheureusement le traducteur l'a souvent abrégé et dénaturé.

[3]) Dans la nouvelle édition du *Handbuch der Rœmischen Alterthuemer*, publiée par MM. Mommsen et Marquardt, le volume sur la religion romaine est le sixième du Manuel.

[4]) Paris, 1871.

avant d'arriver à la forme où nous la trouvons chez Virgile, a eu à traverser un certain nombre de phases qu'il est intéressant d'étudier. Pour bien connaître ses origines, il ne suffit pas de remonter à la fondation de Rome, il faut aller un peu plus haut, jusqu'aux peuples mêmes d'où Rome est sortie.

La science moderne a établi que les divers peuples qui occupaient le centre de l'Italie, Ombriens, Volsques, Sabins, Osques et Latins, parlaient des langues assez voisines les unes des autres et que, par conséquent, ils appartenaient à la même race. C'est ce qu'achève de prouver le peu que nous savons de leurs croyances religieuses; avec quelques changements de noms et d'attributs, leurs dieux étaient, au fond, les mêmes; les légendes qu'ils racontaient sur eux se ressemblaient beaucoup et, ce qui est une preuve encore plus manifeste de leur parenté, c'est que le culte était organisé chez ces divers peuples à peu près de la même façon. Ainsi l'étude que M. Bréal a faite des tables Eugubines lui a montré qu'il existait, chez les Ombriens, un collège de prêtres tout à fait semblable à celui des Arvales[1].

Cette religion commune aux peuples italiques était, dans son principe, la même que celle des Grecs et des autres peuples indo-européens. Ils adoraient les forces de la nature et se les figuraient comme des êtres animés, de sexe différent, ayant entre eux certaines relations, et placés, les uns à l'égard des autres, dans des rapports hiérarchiques. C'était donc un naturalisme naïf qui était devenu peu à peu un polythéisme anthropomorphique.

Il y avait cependant des différences importantes entre la religion primitive des Italiens et celle des Grecs; soit que l'imagination de l'Italien fût plus pauvre, soit qu'il répugnât par scrupule à tous ces récits que les Grecs faisaient si volontiers sur leurs dieux, les légendes sont chez lui rares, simples, moins variées et moins poétiques. Comme sa dévotion est respectueuse ou timide, qu'il se tient loin de ses dieux, qu'il n'ose pas les aborder et fixer sur eux son regard, il ne leur donne pas des formes bien précises

[1]) Bréal, *les Tables Eugubines* dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études.*

et des traits tout à fait distincts. Aussi les représente-t-il par des symboles plutôt que par des images, et il semble que l'anthropomorphisme soit resté chez lui indécis et confus. Ces caractères que nous entrevoyons dans la religion des peuplades italiennes, nous allons les retrouver avec plus de netteté dans celle des Romains que nous connaissons mieux.

III

CARACTÈRE DE LA RELIGION ROMAINE PRIMITIVE.

On sait que Rome doit sa naissance à deux peuples italiques, les Latins et les Sabins, qui se sont unis pour la fonder; ils lui ont donné sa religion, comme tout le reste. C'est ce que Varron reconnaît nettement, et il a même cherché à savoir duquel de ces deux peuples Rome tenait chacun de ses dieux [1]. Les savants modernes se sont posé la même question sans parvenir toujours à s'accorder. Mommsen est porté à accorder plus aux Latins; Schwegler fait la part des Sabins plus belle. Ce qui est sûr, c'est que les dieux des deux peuples étant, au fond, à peu près semblables, il se fit entre eux une sorte de mélange d'où résulta la religion romaine. Cependant quelques-uns semblent avoir refusé de s'unir; il y eut d'abord, dans la cité nouvelle, deux dieux de la guerre, Mars pour les Latins, et Quirinus pour les Sabins, et deux collèges de prêtres Saliens, ceux du Palatin (*Salii palatini*) et ceux du Quirinal (*Salii agonales*). On est d'accord pour croire aujourd'hui, contrairement à l'opinion ancienne, que la religion romaine à ses débuts n'emprunta aux Étrusques que quelques détails du culte et la pratique de l'aruspicisme. Il n'est donc pas surprenant que, puisqu'elle est tout à fait sortie des anciens cultes italiques, elle ait conservé les caractères que nous avons signalés chez eux.

Elle a, comme eux, un fort petit nombre de légendes, qui ont

[1]) Varron, *De lingua latina*, V, 74, et saint Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 23.

été étudiées d'une façon fort intéressante par Schwegler. Les dieux non plus ne paraissent pas des êtres vivants. Pour tout nom, ils ont d'ordinaire une épithète qui les caractérise d'une manière très générale : on les appelle le Divin, la Bonne, la Céleste, *Divus pater*, *Bona Dea*, *Dea Dia*, etc. Quand on veut leur donner une compagne, on se contente de mettre le nom par lequel on les désigne, au féminin : *Faunus*, *Fauna; Liber*, *Libera.* On voit bien que ce peuple répugne à trop individualiser ses dieux. Varron avait lu, dans les vieux livres des pontifes, qu'après un tremblement de terre, on créait des fêtes pour apaiser la divinité qui venait ainsi de manifester sa colère. Mais cette divinité, quelle était-elle ? Un Grec l'aurait vite individualisée, lui aurait donné un nom et, au besoin, créé pour elle quelque merveilleuse légende. A Rome on se gardait de la désigner d'une manière précise; on ne cherchait pas même à connaître son nom et son sexe ; on la priait en disant : Que tu sois dieu ou déesse, *sive deus*, *sive dea*[1]. Puis on avait fait de ce *sive deus sive dea* un dieu particulier qui se retrouve dans le rituel des Arvales.

Ces dieux, si vaguement entrevus, les Romains n'étaient pas portés à les représenter d'une manière précise et matérielle. Nous savons qu'ils sont restés cent soixante-dix ans sans avoir aucune statue[2]. Ce sont là de curieux indices, qui ne se trouvent pas chez les Grecs et qui ont fait conclure à Preller que cette religion naissante avait une tendance plus panthéiste que polythéiste[3]. Le nom même par lequel les Romains désignent d'ordinaire leurs dieux est significatif; ils les appelaient des puissances ou des manifestations divines (*numina*), ce qui peut faire croire qu'on les regardait moins comme des êtres distincts que comme des façons particulières dont la divinité se révèle à nous. Macrobe le dit formellement[4]. Cette façon de concevoir les dieux fut très favorable aux sages qui, plus tard, sous l'impulsion de la philosophie, essayèrent de réformer le polythéisme romain. Ils sou-

[1]) Aulu-Gelle, 11, 28.
[2]) Varron, dans saint Augustin, *De Civitate Dei*, IV, 31.
[3]) *Rœmische Mythologie*, p. 54 et suiv.
[4]) *Ostendit unius Dei effectus varios pro variis censendos esse numinibus*, Macrobe, *Saturn.*, 1, 17.

tinrent que, derrière cette multitude de divinités, leurs ancêtres avaient entrevu confusément l'unité de Dieu; comme la personnalité des anciens dieux romains était moins nettement marquée, qu'ils ne possédaient pas une physionomie distincte et accusée, et qu'au fond, c'étaient seulement, selon l'expression de Tertullien, je ne sais quelle ombre sans corps et sans vie, et de simples noms imaginés d'après les choses mêmes [1], ils rentrèrent plus facilement les uns dans les autres et se laissèrent ramener sans trop de violence à l'unité divine.

Une autre observation importante à faire sur les dieux primitifs de Rome, c'est qu'en même temps qu'ils sont la personnification des forces de la nature, ils ont aussi un aspect moral très prononcé. Jupiter est le père du jour (*Diespiter*), le dieu du ciel lumineux et serein; mais il est aussi le représentant de l'équité. On atteste son nom dans les serments et dans les traités; c'est à lui que s'adresse le fécial, quand il va demander justice au nom du peuple romain; au lieu de l'appeler comme faisaient les Grecs, le Père des hommes et des dieux, les Romains l'appellent le dieu très bon et très grand, *optimus maximus* [2]. Vesta, personnifiant le feu qui purifie tout, devient aussi la déesse de la pureté. Aucun culte n'a créé autant de dieux pour protéger la maison. Il a ses Lares, ses Pénates, ses Génies, qu'il nous est aujourd'hui difficile de distinguer entre eux et dont les attributions semblent se confondre, mais qui ne se faisaient pas tort les uns aux autres et qui furent tous très pieusement honorés jusqu'à la fin: on les priait encore avec ferveur du temps de Théodose, puisqu'il fut obligé de défendre sévèrement leur culte. C'est vraiment la religion de la vie intérieure et de la famille, et un critique de nos jours à raison de lui appliquer ce que Cicéron disait de la philosophie de Socrate: Elle aussi « fit descendre la divinité du ciel sur la terre, l'introduisit dans les maisons et la força de régler la vie et les mœurs des hommes [3]. »

[1]) *Ad. nat.*, 11, 11 : *Umbras nescio quas incorporales exanimalesque, et nomina de rebus.*

[2]) Voyez Preller, p. 218 et Zeller, *Religion und Philosophie bei den Rœmern*, p. 6.

[3]) Cicéron, *Tuscul.*, V, 4 et Preuner, *Hestia-Vesta*, p. 369.

Tel fut le caractère original de ces dieux. Les sentiments que les Romains apportaient dans leur façon de les honorer, la manière dont ils pratiquaient leur culte méritent aussi d'être remarqués. Ces sentiments sont parfaitement indiqués et résumés dans le nom même qui désigne la religion romaine. « Les critiques anciens, avons-nous déjà dit ailleurs [1], dérivent en général ce nom (*religio*) de la même racine qui a produit les mots *diligens* et *diligentia;* ils pensent qu'à l'origine il voulait dire simplement exactitude et régularité. Ces qualités étaient les principales ou même les seules qu'on exigeait alors des gens religieux. Les Romains avaient une façon particulière de comprendre les rapports de l'homme avec la divinité : quand quelqu'un a des raisons de croire qu'un dieu est irrité contre lui, il lui demande humblement la paix, c'est le terme consacré (*pacem deorum exposcere*) et l'on suppose qu'il se conclut alors entre eux une sorte de traité ou de contrat qui les lie tous les deux. Il faut que l'homme achète la protection céleste par des prières et des offrandes; mais il serait peu convenable à un dieu, qui a bien accueilli un sacrifice, de ne pas répondre par quelque faveur. Platon s'élève avec force dans l'*Eutyphron*, contre ces sortes de trafics qu'on imagine entre l'homme et la divinité : ils se retrouvent dans tous les cultes antiques, mais nulle part avec plus d'effronterie naïve qu'à Rome. Les Romains admettent comme un principe, que la piété donne droit à la fortune; il est en effet naturel que les dieux préfèrent ceux qui les honorent et que, quand on est aimé des dieux, on fasse toujours de bons profits [2]. Ce n'est donc pas, comme dans le christianisme, le pauvre qui est l'élu du Seigneur, c'est le riche. Si l'on trouve que les dieux n'ont pas tenu toutes les conditions du contrat, on s'irrite contre eux et on les maltraite. Quand le peuple apprit la mort de Germanicus, pour lequel il avait offert tant de sacrifices inutiles, il jeta des pierres dans les temples, renversa les autels et précipita les statues des dieux dans les rues [3]. On dispute quelquefois sur

[1]) Boissier, *la Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, chap. IV.
[2]) Plaute, *Curculio*, IV, 2, 45.
[3]) Suétone, *Caligula*, 5.

les termes du traité et les contractants, comme d'habiles plaideurs, cherchent à se surprendre [1]. Mais, le traité une fois conclu, il est juste d'en respecter les termes. Il faut rendre aux dieux ce qu'on leur a promis; c'est un grand devoir; l'opinion publique le met au même rang que celui qu'on contracte envers son père et son pays et le désigne par le même mot (*pietas*); mais il ne faut pas non plus exagérer la reconnaissance. La loi a établi la manière dont on doit s'acquitter envers les dieux, et c'est une faute d'aller au delà de ces prescriptions. Cette faute on l'appelle *superstitio*, ce qui dépasse la règle établie. Le vrai Romain a horreur de la superstition autant que de l'impiété; il tient ses comptes en règle avec les dieux, il ne veut pas être leur débiteur, mais il ne veut pas non plus leur donner plus qu'il ne doit. Tandis qu'ailleurs la dévotion véritable ne calcule pas, qu'elle est l'élan sans mesure d'une âme reconnaissante qui cherche à dépasser les bienfaits qu'elle a reçus, à Rome on ne tient qu'à payer exactement sa dette. Le reste est du superflu, et il ne convient pas plus d'être prodigue envers les dieux qu'envers les hommes. »

Cette façon de considérer la religion explique que les Romains aient été plus occupés à prescrire des pratiques qu'à imposer des croyances et que chez eux tout se réduise au culte. Dans ce culte lui-même la forme est tout. Tous les rites des sacrifices, des cérémonies, sont minutieusement prescrits d'avance, et la sainteté consiste à n'en omettre aucun [2]. Les formules de prières sont longues et compliquées, pleines de mots inutiles et surabondants; il faut pourtant les dire exactement comme elles sont. Pour un seul mot changé ou passé, on recommence. Aussi celui qui prie ne se fie-t-il pas à sa mémoire; il a souvent deux prêtres auprès de lui, l'un qui lui dicte la formule qu'il doit prononcer, l'autre qui suit sur le livre, pour s'assurer qu'on n'omet rien en la répétant [3].

[1]) Voyez la jolie légende de Numa et de Jupiter que racontait le vieil historien Valerius d'Antium (*Arnobe*, V, 1), et qu'Ovide a reproduite. *Fastes*, III, 339.

[2]) Cicéron, *De natura deorum*, I, 41, *Sanctitas*, *scientia colendorum sacrorum*.

[3]) Pline, *Histor. natur.*, XXVIII, 2.

On est aujourd'hui tenté d'être sévère pour un culte aussi formaliste, aussi froid, qui comprime avec tant de soin tous les élans de l'âme ; les anciens n'étaient pas de cet avis. Au contraire les plus sages d'entre les Grecs, Polybe, Denys d'Halicarnasse admirent beaucoup la religion romaine et la mettent bien au-dessus de la leur. Ils la louent précisément de ce que nous sommes tentés de lui reprocher. Il leur semble que ce réseau de pratiques rigoureuses qu'elle impose, enlaçant la vie entière, y met plus d'ordre et de sérieux, que, par ses prescriptions nombreuses et compliquées, elle enseigne la régularité, elle habitue à l'obéissance. C'est aussi l'opinion des Romains, même des plus indifférents et des plus incrédules. Ils proclament que leur nation est « la plus religieuse de toutes [1], » et ils attribuent à cette qualité même toutes leurs vertus et tous leurs succès. « Si l'on compare le peuple romain, dit Cicéron aux autres nations de l'univers, on verra qu'elles l'égalent et même le dépassent dans tout le reste ; mais il vaut mieux qu'elles par le culte qu'il rend aux dieux [2]. » Et ailleurs : « C'est par la religion que nous avons vaincu le monde [3]. »

IV

ÉPOQUES PRINCIPALES DE L'HISTOIRE DE LA RELIGION ROMAINE.

Tous les historiens latins prétendent que c'est le roi sabin Numa qui constitua le premier la religion romaine. Le roi en était alors le chef suprême, il en avait établi le centre dans la demeure royale (*Regia*), à côté de laquelle s'élevait le temple de Vesta, foyer public de la nation, où les vestales entretenaient le feu sacré et gardaient les Pénates de l'État. Numa en régla les cérémonies, instituant, dit Cicéron, des pratiques faciles pour que personne ne pût s'en dispenser, mais nombreuses et atta-

[1]) Salluste, *Catilina*, 12 : *religiosissimi mortales*.
[2]) Cicéron, *De natura deorum*, 11, 2.
[3]) Cicéron, *De har. resp.*, 9.

chantes, pour occuper l'homme tout entier [1]. Les sacrifices sanglants n'étaient pas permis, on se contentait d'offrir aux dieux les fruits de la terre et des gâteaux salés (*fruge et mola salsa sacrificare*). Les institutions attribuées à Numa étaient si compliquées, si formalistes, si minutieuses que les Pères de l'Église les ont comparées à la loi mosaïque [2]. C'est aussi à Numa qu'on attribue d'avoir inscrit, sur des registres appelés *Indigitamenta*, les noms des dieux qui président à tous les moments et à tous les actes de la vie, par exemple le dieu *Fabulinus*, qui enseigne à l'enfant à parler; la déesse *Educa*, qui lui apprend à manger; *Potina*, qui lui apprend à boire; *Iterduca*, qui surveille ses premiers pas quand il commence à marcher, etc. [3].

Avec les Tarquins commence une ère nouvelle pour la religion romaine. Il bâtirent sur le Capitole un temple magnifique, consacré à Jupiter, à Junon et à Minerve, et y transportèrent le centre du culte, qui avait été jusque-là à la *Regia*. Ils instituèrent les *ludi romani*, qui se célébraient avec pompe dans le grand cirque au mois de septembre, et introduisirent à Rome les livres sibyllins. On reconnaît à ces innovations l'influence de la Grèce, d'où l'on prétend que les Tarquins étaient sortis et que, dans tous les cas, ils ont connue et imitée. Les Grecs avaient eu, de tout temps, des rapports avec les peuples italiens qui étaient du même sang qu'eux. La science a prouvé que c'est de l'alphabet éolo-dorien que l'alphabet latin a été tiré, et, comme il est établi que l'écriture est très ancienne à Rome, on en peut conclure que Rome a été en relation de très bonne heure avec les marchands de Cumes et de Rhegium. Ils lui apportaient, avec leurs marchandises, la connaissance des légendes et des fables qu'on racontait sur leurs dieux et qui avaient inspiré leurs plus grands poètes. Ces légendes s'insinuèrent vite chez les peuples italiques, et, comme les dieux nationaux n'avaient pas d'histoire, on leur en

[1]) Cicéron, *De rep.*, II, 14.
[2]) Tertullien, *De præscientia*, I, 45.
[3]) A propos de ces petits dieux des *Indigitamenta*, dont les Pères de l'Eglise se sont beaucoup moqués et qui n'en sont pas moins une des créations les plus originales de la religion romaine, on peut voir Bouché-Leclercq, *les Pontifes*.

créa une avec les récits des Grecs. C'est à la suite de ces communications populaires que se fit la première fusion des dieux grecs et romains. Les plus grands dieux de Rome, Jupiter, Junon, Mars, Minerve, etc., furent identifiés aux divinités grecques qui paraissaient offrir avec eux quelque ressemblance. Quelques-uns, comme Janus, ne trouvèrent pas de similaire et gardèrent leur aspect antique et un peu sauvage; mais ce fut le très petit nombre. Ce mélange était depuis longtemps accompli quand commença la littérature romaine. Dans l'épopée d'Ennius, dans les fragments du théâtre tragique et comique de Rome, on ne distingue plus les divinités des deux peuples, et, pour n'en citer qu'un exemple, Plaute, dans son *Amphitryon*, n'hésite pas à attribuer à Jupiter et à Mercure les exploits de Zeus et d'Hermès. A la vérité, les fables nouvelles ne furent pas acceptées par la religion officielle : les registres des pontifes continuèrent à les ignorer. Mais elles se répandirent de plus en plus dans le peuple. Les dieux, sans doute, gardaient leurs anciens noms et on les priait toujours comme autrefois, en sorte que, pour l'apparence, rien ne semblait changé; en réalité, ils n'étaient plus les mêmes, et la mythologie grecque, en les pénétrant, les avait renouvelés.

Ces innovations s'attaquèrent bientôt à la religion officielle elle-même et lui portèrent un coup fatal. Les religions antiques, étant toutes locales et nationales, répugnaient, par leur principe même, au prosélytisme et à la tolérance. Il est clair qu'un État ne devait pas se soucier d'imposer aux étrangers ses croyances, ce qui aurait été les admettre en même temps au rang de ses citoyens; mais il ne pouvait pas non plus permettre aux étrangers de propager leurs croyances chez lui; car un citoyen qui renonçait à ses dieux pour en prendre d'autres, renonçait en même temps à sa patrie. Aussi toutes les républiques anciennes avaient-elles interdit, sous des peines sévères, l'introduction des cultes du dehors. Il y avait à Rome une loi, mentionnée par les Pères de l'Église, « qui défendait de consacrer aucun dieu qui n'eût été accepté par le Sénat [1]. » Le texte

[1]) Tertullien, *Apol.*, 5.

précis de cette loi ne s'est pas conservé; mais Tite-Live y fait allusion [1], Servius la cite [2], et Cicéron en fait un règlement formel dans son traité *Des lois* [3]. On comprend que le Sénat, qui répugnait aux innovations, n'ait pas eu beaucoup d'empressement à autoriser les cultes nouveaux. Il était pourtant bien forcé de le faire quelquefois. Quand les Romains assiégeaient une ville, pour la priver de son plus ferme secours, ils essayaient de gagner ses dieux et de les attirer de leur côté par leurs promesses. C'est ce qu'on appelait *evocatio* [4]. Ces dieux complaisants prenaient place parmi les divinités de l'État. Lorsqu'un peuple vaincu reconnaissait la souveraineté de Rome, par la formule de la *deditio*, il se livrait à elle « avec toutes les choses divines et humaines qu'il possédait. » Rome héritait donc de ses dieux comme de ses terres, et ils devenaient romains. Tantôt ces dieux recevaient un culte public, tantôt ils étaient confiés à quelque famille qui les honorait parmi ses divinités domestiques. Mais ce fut surtout par l'intervention des livres sibyllins que les cultes étrangers pénétrèrent officiellement à Rome. Ces livres, venus de Cumes, passaient pour avoir été inspirés par Apollon, le dieu grec par excellence, si bien que Tite-Live appelle les magistrats chargés de les garder : *antistites apollinaris sacri* [5]. A chaque danger public on allait les consulter, et ils ne manquaient pas de répondre en conseillant de faire quelque emprunt aux religions de la Grèce. C'est par eux que se répandit le culte d'Apollon, celui d'Esculape, ceux de Déméter, de Dionysos et de Cora, qu'on confondit avec Cérès, Liber et Libera, etc.

Ils firent même pénétrer à Rome, après les dieux grecs, une divinité orientale. Pendant les désastres de la seconde guerre punique, ils ordonnèrent aux Romains d'aller chercher, à Pessinonte, l'image de la *Magna Mater Idæa*, et d'établir son culte à Rome. C'était une simple pierre noire, probablement un aérolithe.

[1]) IV, 46.
[2]) *In Æn.*, VIII, 187.
[3]) II, 8.
[4]) La formule curieuse de l'*evocatio* nous a été conservée par Macrobe, *Saturn.*, III, 9.
[5]) Tite-Live, X, 8.

Son culte était confié à des *Galli*, prêtres mutilés, qui, à certains jours, parcouraient Rome en chantant et en quêtant. Mais cette introduction officielle des dieux étrangers, qui était toujours un peu timide et réservée, ne suffisait pas à la dévotion populaire. Il est arrivé partout au polythéisme, malgré la fécondité de ses inventions, de se sentir toujours incomplet. Pour avoir voulu trop morceler la divinité, il n'avait pu l'embrasser dans son ensemble, et, au delà de ses mille dieux, il se trouvait toujours quelque côté de dieu qu'il avait oublié; aussi ses fidèles éprouvaient-ils sans cesse le besoin de divinités nouvelles.

C'est ce qui arriva surtout à Rome où les dieux officiels avaient des attributions très précises, très bornées, et ne pouvaient suffire à tout. A chaque malheur public, quand les dieux nationaux semblaient impuissants à sauver le pays, on allait chercher des divinités étrangères, on les installait dans les chapelles privées, ou même on leur élevait des autels sur les places, on les invoquait avec les rites et les cérémonies qui leur étaient propres, on lisait avidement les prophéties qu'elles avaient inspirées à leurs prêtres, jusqu'à ce que l'autorité publique, se sentant ouvertement bravée, se révoltât et donnât l'ordre aux édiles ou aux consuls de faire cesser ce scandale. Mais, comme c'est l'ordinaire, les dieux ne perdaient guère à être persécutés. Après s'être tenus cachés quelque temps, ils osaient reparaître et lassaient enfin, par leur persistance, l'opposition du pouvoir. C'est ce qui est arrivé plusieurs fois à Rome [1]. Une seule fois, à propos des Bacchanales, la répression fut terrible et efficace. Il s'agissait d'une association secrète, où, dans des fêtes orgiastiques célébrées la nuit, se commettaient des débauches honteuses et se tramaient toutes sortes de complots. Plus de sept mille personnes, hommes et femmes, se trouvèrent compromises dans les poursuites, et Tite-Live nous dit que la plus grande partie fut mise à mort [2]. C'est à cette occasion que fut rédigé le fameux sénatus-consulte des Bacchanales, dont nous avons conservé une copie.

[1]) Voyez Tite-Live, IV, 30 et XXV, 1.
[2]) Tite-Live, XXXIX, 8 et suiv.

En même temps que les cultes étrangers, pénétrait à Rome la philosophie grecque, qui, en général, n'était pas favorable aux religions populaires : c'était une autre cause de décadence pour la religion de l'État. Non seulement la philosophie était bien accueillie dans les familles aristocratiques qui envoyaient les jeunes gens l'étudier à Athènes, et qui aimaient à donner l'hospitalité chez elles à quelque sage en renom, mais, par le théâtre, elle arrivait jusqu'aux oreilles du peuple. Ménandre et Euripide, que les poètes latins copiaient, sont pleins de philosophie, et le dernier se permet souvent de parler très librement des croyances religieuses. Les poètes latins traduisaient ses impiétés comme tout le reste, et, dans une de ses pièces, Ennius introduisit un personnage qui, aux grands applaudissements du peuple, dit Cicéron [1], niait la Providence. Il alla même plus loin et traduisit le célèbre roman d'Evhémère, qui prétendait prouver que tous les dieux avaient commencé par être des hommes, et même quelquefois des hommes très méchants, qu'on avait divinisés parce qu'on avait peur d'eux.

Ce n'est pas se tromper que d'attribuer en grande partie à l'influence de la philosophie grecque, surtout de celle d'Épicure, les progrès que fit à Rome le scepticisme religieux pendant le VIIe siècle. Il était arrivé à son apogée vers la fin de la république. C'est l'époque où parut le poème de Lucrèce, où Cicéron publia son traité *De natura deorum*, dans lequel il semble très hésitant sur l'existence de Dieu et sur la Providence, et son *De divinatione*, où il se moque de l'art des augures qui était un des fondements de la religion romaine. On s'aperçoit en même temps que la pratique du culte officiel, qu'on avait entourée de tant de respect, souffrait beaucoup de l'incrédulité générale. Les cérémonies ne s'accomplissaient plus avec la même régularité; le droit pontifical s'altérait, des sacerdoces importants n'étaient plus occupés, les temples tombaient en ruines, l'indifférence régnait partout, et Varron déclarait, en tête de ses *Antiquités divines,* qu'il craignait que la religion romaine

[1]) *De divinatione*, II, 50.

ne périt bientôt, « non par l'attaque de quelque ennemi, mais par la négligence des fidèles [1]. »

Avec l'empire tout change, et il se produit dans le monde romain, dès le début du règne d'Auguste, un mouvement en sens inverse qui le ramène du scepticisme à la dévotion, et qui, jusqu'à la fin de l'empire, ne doit plus s'arrêter. Auguste, qui voulait appuyer son pouvoir sur la religion nationale, se fit nommer *pontifex maximus*, ce qui l'en rendit le chef. Il essaya de rendre tout leur éclat aux cérémonies antiques; il releva les temples, en bâtit de nouveaux, et se fit aider dans son œuvre par les plus grands génies de son temps, qui célèbrent tous, comme par une entente, les dieux et les légendes de l'ancienne Rome, le respect des vertus et des croyances du passé. Ce retour aux sentiments religieux, accepté assez froidement par les contemporains d'Auguste, encore pleins de l'incrédulité du siècle précédent, devient plus marqué sous le règne des Antonins et dans les temps qui suivirent. Les hautes classes de la société continuent à tirer principalement leurs croyances de la philosophie, mais la philosophie se fait de plus en plus religieuse. L'école épicurienne, qui dominait dans les dernières années de la république, n'a presque plus d'adeptes sous l'empire. Le stoïcisme, qui avait eu d'abord à Rome ce caractère particulier d'être l'ennemi des religions populaires, s'unit au contraire avec elles. Il admet la divination et la pratique; il autorise les légendes, même les plus singulières, en les interprétant. Sénèque est le dernier philosophe qui appartienne à l'ancienne école; dans les œuvres d'Épictète et de Marc-Aurèle, le stoïcisme est devenu mystique et dévot. Apulée, qui aime à s'appeler un philosophe platonicien, est aussi une sorte de prêtre ou d'hiérophante, qui offre à tous les dieux des sacrifices, qui se fait initier à tous les mystères, et qu'on accuse d'être un magicien.

En même temps les religions orientales continuaient à se répandre à Rome et y prenaient tous les jours plus d'importance. C'étaient pour ne citer que les principales, les cultes égyptiens,

[1]) Saint Augustin, *De civitate Dei*, VI, 2.

surtout celui d'Isis et de Sérapis [1], le culte de la Mère des dieux, qui se rajeunit avec le sacrifice sanglant des tauroboles [2], et celui de Mithra [3]. La différence qu'on remarque entre la république et l'empire, à propos des cultes étrangers, c'est, qu'à partir surtout des Antonins, les empereurs ne s'opposent plus à leur introduction et qu'ils paraissent même quelquefois les protéger. A la vérité, la vieille religion officielle continue à exister sans trop de mélange. Elle accomplit jusqu'à la fin ses anciennes cérémonies, et nous savons que des corporations dont on faisait remonter l'origine à l'époque de Romulus et de Numa, celle des *Luperci*, ne fut définitivement abolie qu'en 494, par le pape Gélase. Mais, tout en se tenant en dehors des religions étrangères, elle ne les regarde plus comme des ennemies. Non seulement elle les laisse vivre à côté d'elle, sans les inquiéter, mais, au besoin, elle s'aide de leur secours, et l'on peut dire que, pendant la dernière lutte que le paganisme soutint contre le christianisme triomphant, tous ces cultes se sont unis pour résister à l'ennemi commun et qu'ils ont été vaincus ensemble [4].

V

ORGANISATION DU CULTE A ROME.

Les pratiques ont pris une telle importance dans la religion romaine qu'on la connaîtrait imparfaitement si l'on ignorait de quelle façon le culte était organisé à Rome. J'ai déjà dit que Marquardt avait traité cette question avec beaucoup de clarté et de compétence dans le sixième volume de son *Manuel des antiquités romaines* (2e édition). Je vais me contenter de résumer son travail en quelques mots, renvoyant pour les détails à l'ouvrage lui-même.

[1]) Voyez, pour les cultes égyptiens, Preller, *Rœmische Mythologie,* p. 723.
[2]) Voyez pour les *tauroboles*, Boissier, *Religion romaine*, livre II, chap. 2.
[3]) Voyez les travaux de Layard sur le culte de Mithra et Preller, p. 754.
[4]) Sur la destruction de la religion romaine et ses dernières luttes, on peut consulter Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1835, et Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus*, Munich, 1854.

Le culte se divisait en culte privé (*sacra privata*) et culte public (*sacra publica*). Les *sacra privata* étaient ceux qui s'accomplissaient pour l'individu, pour la famille, pour la *gens* [1]. L'individu prie pour lui-même, il s'adresse directement à la divinité et n'a besoin de l'intermédiaire d'un prêtre que pour connaître les rites et les formules. Le chef de la maison prie pour toute la famille [2]. Ces sacrifices s'accomplissent dans des chapelles particulières, à des époques déterminées. C'est un crime que de les négliger, et la loi militaire, malgré sa rigueur, permet au soldat de ne pas se trouver sous les drapeaux au jour fixé, s'il doit assister ce jour-là à un sacrifice de famille qui ne peut se faire sans lui [3]. Ces sacrifices ne doivent jamais cesser [4], et quand le bien domestique passe en d'autres mains, c'est une charge qui incombe à l'héritier de ne pas souffrir qu'ils soient interrompus. De là l'expression *hæreditas sine sacris*, pour dire qu'une bonne fortune vous arrive sans aucun mélange d'inconvénients [5].

Les *sacra publica* sont de deux sortes: il y a d'abord ceux que célèbre le peuple tout entier et qu'on appelle *sacra popularia*. Ils ont lieu d'ordinaire en plein air, afin que tous les citoyens puissent y participer [6]. Tels sont les *compitalia* ou fêtes des carrefours, les *palilia*, sortes de lustration ou de purification, qui avaient lieu tous les ans le 21 avril, en l'honneur de la fondation de Rome, etc. On peut rattacher aux *sacra popularia* les jeux publics qui, à Rome, comme dans la Grèce, avaient un caractère religieux. Mais il y avait des cérémonies qui se célébraient dans des lieux fermés et auxquelles le peuple ne pouvait pas assister. Marquardt fait remarquer qu'il faut faire une grande différence entre le temple et l'église des chrétiens. L'église est un lieu d'assemblée (ἐκκλησία), où se réunissent tous les fidèles d'une

[1]) Festus, 245 : *Sacra privata, quæ pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt.*
[2]) Caton, *De re rustica*, 143 : *Scito dominum pro tota familia rem divinam facere.*
[3]) Aulu-Gelle, XVI, 4.
[4]) Cicéron, *De legibus*, II, 9 : *Sacra privata perpetua manento.*
[5]) Festus, 290.
[6]) Festus, 253 : *Popularia sacra sunt, ut ait Labeo, quæ omnes cives faciunt.*

communion ; le temple est la demeure d'un Dieu, où tout le monde n'est pas admis. Quand la cité veut adresser une requête à ce Dieu, elle ne peut pas la présenter elle-même et délègue quelques citoyens qui parlent pour elle. C'est la seconde catégorie des *sacra publica* qui s'accomplit au moyen de délégués, ou prêtres, représentant tous les citoyens : on l'appelle *sacra pro populo*.

Les *sacerdotes publici*, chargés des *sacra pro populo*, formaient, en général, des associations ou collèges, qui n'avaient pas tous la même importance. Sous la république, il y en avait quatre qui étaient placés au-dessus des autres, et qu'on appelait *quatuor amplissima collegia* [1]. Ce sont : 1° les *Pontifes ;* 2° les *Septemviri epulones ;* 3° les *Quindecimviri sacris faciundis ;* 4° les *Augures*.

1° Les *Pontifes* avaient été ainsi nommés, selon Varron, du pont Sublicius qu'ils avaient été chargés de construire et qu'ils réparaient [2]. Dans les monuments et sur les monnaies, ils ont pour insigne, et pour ainsi dire, pour armoiries, le *simpulum*, sorte de petit vase qui leur servait à faire des libations. Le collège s'était d'abord composé de quatre prêtres, puis de huit ; à l'époque de Cicéron, il y avait quinze pontifes, et ce nombre n'a jamais été dépassé. Le chef du collège s'appelait *Pontifex maximus*.

L'importance des pontifes a toujours été en grandissant à Rome. Ils étaient chargés de certains sacrifices ; on s'est même demandé si, dans le principe, les pontifes n'avaient pas été les prêtres d'une divinité particulière avant de devenir les surveillants de tout le culte, et l'on a supposé qu'ils étaient d'abord attachés spécialement à Vesta. Quand Aurélien créa les *pontifices solis*, les anciens pontifes s'appelèrent quelquefois *pontifices Vestæ :* on peut supposer que c'était un ancien nom qu'ils reprenaient. Ils avaient, de plus, des fonctions spéciales ; ils gardaient les livres sacrés (registres des *indigitamenta*, *commentarii pontificum*, *libri rituales*, etc.) ; ils faisaient rédiger tous les ans le récit sommaire des événements publics et l'affichaient à la porte du *Pontifex maximus* : c'est ce qu'on appelait *Annales maximi*, d'où sortit peu à peu l'histoire romaine. Ils étaient aussi préposés à

[1]) Ce titre se trouve rapporté dans le *Monument d'Ancyre*, table 2, ligne 16.
[2]) Varron, *De lingua latina*, V, 83.

la rédaction et à la garde du calendrier, qui contenait toutes les fêtes de l'année, et la distinction des jours, *fasti*, *nefasti*, *intercisi ;* mais, ce qui donna surtout un grand pouvoir aux pontifes, c'est qu'ils avaient une sorte de droit de surveillance et d'inspection sur toutes les choses religieuses; or, comme à Rome, la religion se mêlait à tout, et qu'il n'y avait pas un acte de la vie civile ou politique qu'elle ne réglât et ne consacrât de quelque façon, il arriva que tout fut soumis à l'autorité des pontifes. Ils décidaient les questions qui concernaient les mariages, les adoptions, les sépultures, les héritages; ils disposaient des actions de la loi ; par la confection du calendrier, ils réglaient le cours de la justice; ils étaient donc, comme dit Festus, les juges et les arbitres de toutes les choses divines et humaines[1]. Plus tard, la justice se sécularisa et les pontifes perdirent en partie l'autorité qu'ils avaient sur elle, mais ils gardèrent toujours celle qu'ils exerçaient sur les *sacra privata et publica*[2], et ils furent jusqu'à la fin les chefs et les surveillants de la religion nationale.

C'est ce qui explique qu'Auguste ait attaché tant d'importance à devenir *Pontifex maximus;* il fut nommé à la mort de Lepidus, en 742 (11 ans av. J.-C.). Dès lors cette dignité devient inséparable du pouvoir impérial. Il est aisé de voir ce qu'elle pouvait donner au prince d'influence morale et de puissance réelle. Aussi Constantin, même après être devenu chrétien, n'y renonça pas. Ses successeurs la conservèrent jusqu'à Gratien, qui fut le premier à la refuser, probablement d'après les conseils de saint Ambroise.

Il y avait, au-dessous des pontifes, certains sacerdoces qui étaient soumis directement à leur autorité. C'était d'abord le *Rex sacrorum* ou *Rex sacrificulus*, qui fut créé au moment où l'on abolit la royauté, pour remplir certaines fonctions qui ne pouvaient être accomplies que par le roi. Tite-Live dit qu'on fit exprès de ne lui donner aucun pouvoir réel, de peur qu'il ne créât

[1]) Festus, 185 : *Pontifex maximus...judex atque arbiter habetur rerum divinarum humanarumque.*

[2]) Cicéron, *De har resp.*, 7 : *Pontifices, quorum auctoritati majores nostri sacra religionesque et publicas et privatas commendarunt.*

quelque danger à la liberté politique. C'étaient ensuite les *Flamines*, qui paraissent avoir été d'abord au premier rang de la hiérarchie sacerdotale. Il y en avait trois importants: le flamine de Jupiter, celui de Mars et celui de Quirinus (*Flamen Dialis. Martialis, Quirinalis*), et onze autres qu'on appelait *Flamines minores*. Les *Vestales*, enfin, étaient tout à fait sous la main des *Pontifex maximus*. On sait que ce collège était composé de six prêtresses qui entraient en fonctions à l'âge de dix ans au plus tard et devaient servir pendant trente ans. Elles faisaient vœu de chasteté pour tout le temps de leur ministère ; à quarante ans, elles étaient *exaugurées* et rentraient dans le monde, où elles pouvaient se marier. Leurs fonctions consistaient à entretenir le feu sacré dans le temple de Vesta, à aller puiser à certaines sources l'eau pour les sacrifices et à confectionner les gâteaux qu'on offrait aux dieux.

2° Le second des grands collèges était celui des *VII viri epulones*. Il avait été formé d'un démembrement du pontificat. Les pontifes, qui étaient fort chargés d'occupations, ayant eu peine à accomplir les cérémonies nombreuses et compliquées qui accompagnaient le banquet solennel qu'on offrait à Jupiter, dans le temple du Capitole (*epulum Jovis*), on nomma des prêtres particuliers pour les remplacer. Des quatre grands collèges, c'est celui qui a toujours eu le moins d'importance.

3° Il n'en était pas ainsi des *XV viri sacris faciundis*. Ce collège qui se composait d'abord de deux prêtres, puis de dix, et qui atteignit le nombre de quinze, comme celui des pontifes, vraisemblablement à l'époque de Sylla, avait été créé pour garder les livres sibyllins. Tarquin avait placé ces livres dans le temple de Jupiter, au Capitole, et ils y furent brûlés, avec le temple, sous Sylla. On en alla chercher d'autres dans les villes de l'Italie et de la Grèce, où les oracles de ce genre abondaient. Ce nouveau recueil fut placé par Auguste dans le temple qu'il venait d'élever à Apollon, au Palatin [1]. Les quindécemvirs étaient chargés par le Sénat d'aller les consulter, pendant les

[1]) Voyez l'ouvrage d'Alexandre intitulé *Oracula sibyllina*.

malheurs publics, mais ils ne pouvaient le faire sans en avoir reçu l'ordre. Non seulement ils copiaient l'oracle qu'ils trouvaient dans le livre sacré, mais ils avaient la mission de l'interpréter. Ce qui fit l'importance de ce sacerdoce, c'est que presque tous les cultes étrangers qui entrèrent officiellement à Rome ayant été introduits par l'intermédiaire de livres sibyllins, les quindécemvirs se trouvaient naturellement être les surveillants et les chefs de ces cultes. Il furent donc, pour les *sacra peregrina*, ce qu'étaient les pontifes pour la religion nationale [1].

4° Pour comprendre le caractère qu'eut à Rome le collège des *Augures*, il ne faut pas oublier que l'art augural ne prétendait pas tout à fait prédire l'avenir, mais reconnaître par certains signes, si les dieux étaient favorables ou contraires à l'entreprise qu'on préparait. L'art d'interpréter ces signes formait une sorte de science dont les Augures prétendaient être en possession, et dont les principes étaient renfermés dans les *libri augurales*. On cherchait à deviner la volonté des dieux de différentes manières, surtout en étudiant la direction du vol des oiseaux (*auguria ex avibus*), ou la façon dont mangeaient les poulets sacrés dans leurs cages (*auguria ex tripudio*). Les *Augures publici populi romani* formaient un collège puissant qui fut toujours fort honoré. Il faut se garder de les confondre avec les aruspices, qui étaient des devins toscans, placés en dehors de la religion officielle, et qu'on affectait de mépriser, quoiqu'on s'en servît souvent. C'est des aruspices que Caton disait « qu'ils ne pouvaient pas se regarder sans rire ; » il respectait trop la religion de son pays pour le dire des Augures [2].

Ces quatre grands collèges sacerdotaux s'accrurent d'un cinquième, sous l'empire, auquel on donna les mêmes privilèges qu'aux autres, mais qui, étant venu plus tard, est moins connu qu'eux. Auguste ayant été mis, après sa mort, au rang des dieux,

[1]) Une inscription trouvée à Cumes contient une lettre des quindécemvirs aux magistrats de la ville, pour confirmer le choix qu'ils avaient fait d'un prêtre de la mère des dieux. Mommsen, *Inscript. regni Neapol.*, 2558.

[2]) Consultez sur ces points *La Divination italique*, par Bouché-Leclercq, dans la *Revue de l'histoire des religions* (1880), T. I, p. 18 et 195. Cf. du même *La Divination chez les Etrusques*, ibid. (1881), T. III, p. 323. (*Réd.*)

par un décret du Sénat, on créa, en son honneur, le collège des *Sodales Augustales*, qui se composait des princes de la famille impériale et des premiers de l'État. Nous savons que l'exemple donné par le Sénat de Rome fut suivi dans tout l'empire et que le culte des empereurs déifiés, ou *Divi*, organisé au chef-lieu des provinces et dans les moindres villes, y devint bientôt le plus important de tous [1].

Pour être complet, il faut mentionner, à côté de ces grands collèges, d'autres corporations qui, quoique placées officiellement à un rang moins élevé, étaient importantes encore, et dont le nom revient souvent chez les historiens latins : les *Fetiales* chargés d'accomplir toutes les cérémonies minutieuses qui accompagnaient les déclarations de guerre ou les traités de paix; les *Salii*, prêtres de Mars, qui parcouraient la ville, en chantant et en dansant, dans un costume demi-sacerdotal et demi-guerrier, et qui frappaient de leur épée un bouclier échancré qu'on appelait *ancile* et qu'on prétendait être tombé du ciel; les *Luperci*, prêtres de Faunus, qui, couverts d'une peau de bouc et portant à la main des lanières de cuir, touchaient ceux qu'ils rencontraient, pour les purifier; enfin les *Fratres arvales*, qui priaient pour la fertilité des champs. Cette dernière corporation a cet intérêt pour nous qu'on a retrouvé, près de son temple, les procès-verbaux de ses cérémonies, gravés sur la pierre. Ces inscriptions, qui sont nombreuses et qui vont du règne d'Auguste à celui de Gordien, nous font merveilleusement connaître le rituel de la religion romaine [2].

Dans ces divers collèges, les prêtres furent d'abord nommés par le collège même, les survivants élisant un nouveau membre à la place du confrère mort : c'est ce qu'on appelait *cooptatio*. Dans cette première période tous les sacerdoces appartenaient aux patriciens; mais, en l'an 453 de Rome (300 avant J.-C.), la loi *Ogulnia* régla que le nombre des prêtres serait

[1]) Voyez pour l'apothéose des empereurs et l'organisation de leur culte, Boissier, *Religion romaine*, livre Ier, chap. II.

[2]) Voyez l'édition nouvelle qui a été donnée par M. Henzen, des tables des Arvales, *Acta fratrum Arvalium*, Berlin, 1874.

augmenté dans chaque corporation importante, et que les nouveaux élus seraient nécessairement des plébéiens. A l'époque de Cicéron, le nombre des plébéiens dépassait celui des patriciens dans les principaux collèges sacerdotaux. Quelques corporations, comme celles des Arvales, qui n'avaient pas d'importance politique, étaient seules restées au pouvoir des patriciens. En 651 (102 av. J.-C.), la loi *Domitia* ordonna que désormais les prêtres des grands collèges, même le *Pontifex maximus*, seraient nommés par le peuple. A chaque vacance, les collèges présentaient un certain nombre de candidats, entre lesquels les comices choisissaient. Quel que fût l'élu populaire, les collèges étaient obligés de le *coopter*. Sous l'Empire, c'était le sénat qui faisait la liste des candidats, et l'empereur qui choisissait.

Cette innovation eut des inconvénients sans doute; la nomination des prêtres étant abandonnée aux caprices de la foule et aux compétitions des partis, les élus se soucièrent peu de conserver les anciennes traditions. On vit arriver au souverain pontificat un homme comme César, qui niait en plein sénat l'immortalité de l'âme, et nommer augure Cicéron, qui ne croyait pas à la divination. Il est évident que ces hommes politiques, indifférents ou ennemis, ne pouvaient pas être une protection pour la religion romaine, comme l'aurait été un clergé se recrutant lui-même et fermé aux influences du dehors. D'un autre côté, les Romains attribuaient à ce mode de nomination des prêtres et au soin qu'on avait de les choisir parmi les hommes d'État, de très grands avantages. « Nos aïeux, dit Cicéron, n'ont jamais été plus sages, ni mieux inspirés des dieux que lorsqu'ils ont décidé que les mêmes personnes présideraient à la religion et gouverneraient la république. C'est par ce moyen que magistrats et pontifes s'entendent ensemble pour le salut de l'État [1]. » Il est certain que ces généraux, ces politiques, ces hommes d'affaires qui continuaient à être mêlés au monde en devenant pontifes ou augures, qui siégeaient dans le sénat en même temps que dans leurs collèges sacerdotaux, remplissaient ces deux

[1]) Cicéron, *Pro domo sua*, 1.

fonctions avec le même esprit. Ils apportaient aux choses religieuses ce sens pratique, ce patriotisme sincère, ce respect de la règle, ce dévouement au pays qui les distinguait dans tout le reste. C'est grâce à eux qu'aucun conflit ne s'est jamais élevé entre la religion et l'État, que le gouvernement, malgré ces démonstrations de piété dont il est prodigue, n'est pas devenu une théocratie, que la religion n'a jamais été pour Rome un obstacle et un embarras mais une force, et qu'enfin Cicéron a pu dire avec raison « qu'elle lui avait servi à vaincre le monde. »

Gaston Boissier.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION GRECQUE

Notre premier bulletin avait pour objet la *mythologie* des Grecs ; celui-ci touchera surtout à leur *religion*[1]. Religion et mythologie, on n'attend pas sans doute que nous nous arrêtions à expliquer ici pourquoi ces deux mots ne sont point synonymes, et comment les Grecs, en dépit des scandales ou des absurdités de leurs mythes divins, ont cependant connu le sentiment religieux, et ce qu'il a de plus noble. Assez de critiques ont travaillé à établir cette dernière vérité[2], pour qu'il soit superflu d'y insister après eux. La preuve en est faite aujourd'hui, et ceux-là seuls pourraient y contredire, qui, avec un dédain absolu des faits, s'obstinent à prétendre qu'entre le christianisme naissant et le passé d'où il est né, il n'y avait rien de commun.

[1]) Une revue rétrospective des travaux relatifs à ce sujet nous aurait entraîné beaucoup trop loin. Nous nous bornerons donc à parler ici des principaux ouvrages qui ont paru sur ce domaine, depuis le commencement de l'année 1880.

[2]) Outre les belles pages de Max Müller dans ses *Nouvelles leçons sur la science du langage* (t. II, p. 147 et suiv. de la traduction de MM. Georges Perrot et Harris), il faut citer surtout le livre de M. Jules Girard sur *le Sentitiment religieux en Grèce*, livre dont il a paru, en 1879, une seconde édition, et les tomes I et II du *Christianisme et ses origines* par M. E. Havet, lesquels ont pour titre : *l'Hellénisme*. Ces deux ouvrages de maîtres éminents, quoique conçus à des points de vue différents, ont cependant un objet commun, qui est l'histoire de *la religion* en Grèce.

I.

L'idée d'une providence divine, avant de devenir un dogme chrétien, a été une croyance de l'hellénisme. Mais, si cette croyance a été souvent exprimée dans la poésie grecque, depuis Homère jusqu'à Pindare, Socrate fut le premier à la formuler nettement et à la démontrer rationnellement. Cette première démonstration de la Providence est un des principaux objets d'une étude récemment publiée par M. Gustave d'Eichthal sous le titre de : *Théologie et doctrine religieuse de Socrate* [1]. L'auteur est convaincu d'avoir fait œuvre utile ; « car, nous dit-il, c'est sous le rapport de son enseignement religieux que Socrate a été le moins bien apprécié, le moins bien compris ; » et, citant le mot de Grote que « Socrate fut un missionnaire religieux faisant œuvre de philosophe, » il ajoute que ce mot a besoin d'être expliqué et mis en lumière. Il nous semble cependant qu'avant M. d'Eichthal plusieurs critiques s'étaient préoccupés de la question, que M. Fouillée en particulier, pour ne citer que lui, avait dit là-dessus tout le nécessaire, qu'il avait si peu négligé le sujet que le second volume de son ouvrage renferme tout un livre, très développé, sur les doctrines théologiques de Socrate, et un autre livre, presque aussi développé, sur la religion de Socrate [2]. Peut-être donc M. d'Eichthal s'est-il fait quelque illusion touchant la nouveauté du travail qu'il a entrepris. Peut-être aussi les lecteurs ne seront-ils pas aussi frappés qu'il paraît être lui-même des ressemblances que notre époque peut présenter avec celle de Socrate [3], et se demanderont-ils comment il entend que les enseignements du vieux Silène peuvent servir à résoudre les plus graves problèmes du temps présent. Ces réserves faites,

[1]) Extrait de l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*, année 1880, p. 225-320 (Paris, Maisonneuve).

[2]) *La Philosophie de Socrate*, t. II, livre V, pag. 79-171 ; liv. VII, pag. 239-319.

[3]) Cette préoccupation se marque dans le sous-titre de la brochure : *Socrate et notre temps*.

il faut convenir que nous avons affaire à un travail consciencieux, personnel, qui mérite, à ce titre, que nous nous y arrêtions quelques instants.

M. d'Eichthal établit d'abord, après beaucoup d'autres, que Socrate, malgré les concessions qu'il fut obligé de faire à l'esprit de son temps et aux habitudes de ses contemporains, a cru à l'existence d'un Dieu unique. Mais comment peut-il soutenir que Socrate ne s'est élevé à cette haute notion que grâce aux travaux cosmologiques de ses devanciers[1] ? C'est une chose généralement connue pourtant que Socrate bannissait toute spéculation sur la nature et sur l'origine de l'univers, qu'il ne considérait l'astronomie que comme utile à indiquer les divisions du temps, la géométrie que comme bonne à apprendre à mesurer exactement un terrain. Ne lit-on pas dans les *Mémorables*, que, frappé des contradictions des physiciens affirmant, les uns, l'unité de l'être, les autres sa multiplicité infinie, ceux-ci croyant au mouvement perpétuel des corps, ceux-là à leur inertie absolue, Socrate déclarait que ce sont là choses impénétrables à l'homme[2]? Si Socrate était absolument sceptique en ce qui touche la cosmologie, il n'y a pas eu, comme le veut M. d'Eichthal, un accord intime entre la réforme religieuse qu'il a accomplie et les progrès faits de son temps par la science. En réalité, la science suivait alors une direction toute différente de celle que le grand novateur essayait d'imprimer à la recherche philosophique.

L'auteur étudie ensuite les preuves de l'existence de la Divinité dans les entretiens avec Aristodème et Euthydème ; il s'attache surtout aux arguments par lesquels Socrate concluait de l'intelligence humaine à l'intelligence divine. Ces arguments reposent sur un principe d'analogie hypothétique que M. d'Eichthal déclare vrai, légitimement appliqué, et d'où il lui semble que Socrate a déduit logiquement une notion simple de la divinité. Nous n'avons pas à nous prononcer ici sur la valeur de ce principe, livré encore aux discussions des écoles et pris en pitié aujourd'hui par quelques-unes. Mais il nous sera permis de

[1]) Page 233.
[2]) *Memor.*, I, 1, 14.

remarquer que le chapitre consacré à la doctrine socratique de la Providence n'ajoute rien à ce qui a été écrit auparavant sur la question, qu'il est même incomplet; car, si l'auteur fait justement observer que la divinité socratique exerce sur le monde une action immanente, une perpétuelle intervention à l'effet d'y entretenir l'ordre et la vie, il ne fait pas assez ressortir que cette Providence est à la fois, pour nous servir des termes de M. Fouillée, générale et spéciale, et il oublie tout à fait de nous dire que Socrate est le père de l'importante doctrine de l'optimisme. Nous ne suivrons pas l'auteur dans sa digression sur l'histoire du dogme de la Providence depuis les Grecs jusqu'à nos jours, et, laissant de côté ce qui nous est dit de la vertu civile considérée par Socrate comme partie intégrante de la vraie piété, nous arrivons immédiatement à ce qu'il y a de plus intéressant dans le livre de M. d'Eichthal; à savoir ce qui concerne le *daimonion* ou, vulgairement, le *démon de Socrate*.

Il est peu de questions sur lesquelles plus d'erreurs aient été accumulées. Faut-il s'en étonner, quand on songe que la plupart de ceux qui ont disserté sur le prétendu démon socratique, n'ont point voulu se rendre compte de la valeur relative des sources où leurs renseignements étaient puisés? Que dire, par exemple, de M. Chaignet qui, dans sa *Vie de Socrate*, mêle et confond, avec les sérieux témoignages de Xénophon et de Platon, les anecdotes relatées beaucoup plus tard par Cicéron, par Plutarque, par Diogène Laerce, par Apulée, et ne se demande point si, à partir de Platon, il ne s'est pas formé une véritable légende au sujet du *daimonion* de Socrate? Cette légende, que l'on voit naître dans les dialogues authentiques de Platon, est déjà formée dans le dialogue apocryphe le *Théagès;* elle ira sans cesse grossissant, se développant ou s'altérant, comme toutes les légendes, jusqu'au jour où le docteur Lélut la prendra comme principal fondement de son livre. Que dire encore de ceux qui, par esprit d'inexactitude ou de routine, continuent à parler *d'un démon familier* de Socrate, traduisant ainsi faussement l'expression grecque τὸ δαιμόνιον qui signifie « l'être divin, le principe divin » ou simplement « le divin » ?

M. d'Eichthal n'est pas tombé dans ces erreurs. Plus nettement, plus résolument qu'aucun de ses devanciers, il écarte tous les documents légendaires pour aller chercher la vraie source. Entre les deux écrivains qui seuls peuvent faire foi, il n'hésite pas. Platon lui paraît suspect. Il s'attachera donc plutôt à Xénophon qui, de l'aveu de tous, a le plus fidèlement reproduit le génie moral et religieux du maître. M. d'Eichthal n'a point à se repentir d'avoir écouté surtout Xénophon ; car une étude attentive des *Mémorables* l'a conduit à quelques résultats précis. C'est ainsi que, dressant un inventaire exact de tous les passages où l'on rencontre l'expression τὸ δαιμόνιον, il nous montre que, pour Socrate et pour Xénophon, cette expression était équivalente aux mots θεός, ὁ θεός, οἱ θεοί. Le *daimonion* des *Mémorables* n'est donc pas autre chose que l'être divin, que la Divinité-Providence, telle que la conçoit Socrate. Comment cette signification si nette du mot est-elle restée méconnue dès l'antiquité ? L'auteur pose la question et y fait une réponse ingénieuse, qu'on nous saura gré de citer. Le mot δαίμων, dit-il, avait en grec un double sens. Chez Homère, il est souvent synonyme de θεός (dieu). Chez Hésiode, les *démons* (δαίμονες) sont des génies intermédiaires entre les dieux olympiens et les hommes. Or, Socrate, en créant — car on ne la rencontre pas avant lui — son expression τὸ δαιμόνιον, s'est référé à la première et plus ancienne acception du mot *daimon*. Mais ce néologisme, qui correspondait à une notion nouvelle de la divinité, a été mal compris et faussement interprété, par les ennemis de Socrate d'abord, ensuite par Platon lui-même qui, dans l'*Apologie,* de bonne foi ou non, ne cesse d'équivoquer entre le *daimonion* de Socrate et les *démons* vulgaires de la superstition populaire [1]. C'est donc Platon que M. d'Eichthal accuse, non sans apparence de raison, d'avoir le premier égaré l'opinion.

[1]) M. d'Eichthal nous paraît avoir raison ici contre M. Fouillée qui prétend (*ouv. cit.*, t. II, p. 312) que Socrate « avait aperçu une analogie entre ses pressentiments intérieurs et les démons inspirateurs de la mythologie grecque » ; analogie qu'il aurait exprimée par le mot *daimonion*. Des démons il est sans doute beaucoup question chez Platon, mais point chez Xénophon. On ne sait donc pas exactement ce que Socrate pouvait en penser.

Ici se place la question des *signes* ou avertissements que Socrate prétendait recevoir de la divinité ; question d'autant plus délicate que, nulle part, il ne s'est expliqué nettement là-dessus. M. d'Eichthal croit cependant trouver « toute la pensée de Socrate au sujet des avertissements divins, » dans le passage des *Mémorables* [1] où le philosophe énumère à l'incrédule Aristodème les bienfaits des dieux. « Autre bienfait, dit Socrate : quand nous ne pouvons prévoir par nous-mêmes ce qui peut nous être utile dans l'avenir, alors les dieux nous viennent en aide par la divination. Répondant à nos demandes, ils nous disent ce qui arrivera et nous enseignent ce qu'il y a de mieux à faire. — Mais toi, Socrate, les dieux ont l'air de te traiter avec encore plus d'amitié que les autres hommes, s'il est vrai que, sans même être interrogés par toi, ils te signifient d'avance ce qu'il faut faire ou non. — La vérité de mes paroles, répond Socrate, tu la reconnaîtras toi-même, si tu n'attends pas que tu aperçoives les formes des dieux, et *si tu te contentes de voir leurs œuvres pour les révérer et les honorer* [2]. » Que signifient ces derniers mots, sinon que, pour être favorisé des avertissements divins, il faut contempler les œuvres des dieux, et puiser dans cette contemplation des sentiments de vénération et de respect à l'égard de ceux qui sont les auteurs de tout bien ? Voici cependant la conclusion que M. d'Eichthal tire de ce même passage : « la *manteutique* [3] de Socrate, dit-il, n'a rien de superstitieux, rien de mystique ; c'est un procédé rationnel uni à un sentiment de foi en la justice et la bienveillance divines, une détermination des actes fondée sur une religieuse considération des faits [4]. » On se contentera difficilement d'une pareille interprétation. En effet, « un procédé rationnel » et « une détermination des actes » supposent nécessairement un effort de réflexion. Or, il

[1]) IV, 3, 12-13.
[2]) M. Fouillée a traduit si exactement ce passage que nous ne pouvions faire mieux que de lui emprunter sa traduction.
[3]) Pourquoi pas la *mantique*? L'expression usuelle, en grec, pour désigner la divination est ἡ μαντική, et non ἡ μαντευτική. Cependant M. d'Eichthal déclare que le mot *mantique* n'est pas possible en français. Soit ; mais le mot *manteutique* l'est encore moins.
[4]) Pag. 265.

paraît bien que ce que Socrate attribuait à l'action divine s'exerçant en lui, ce n'étaient point ses actes réfléchis, délibérés d'après les règles ordinaires de la prudence humaine, mais ses idées spontanées, ses pressentiments, ses inspirations soudaines. Croire à une telle action de la divinité en soi, se prétendre privilégié sous ce rapport, s'imaginer recevoir du ciel des grâces et des communications spéciales, c'est bien, si je ne m'abuse, du mysticisme ; et l'expression d'*oracle intime*, employée à ce propos par M. Zeller et reprise par M. Fouillée, me paraît caractériser beaucoup mieux que la définition de M. d'Eichthal, l'illusion religieuse de Socrate.

II.

Le démon socratique nous amène, par une transition naturelle, à parler de l'ouvrage que M. Hild, aujourd'hui professeur à la faculté des lettres de Poitiers, a publié, cette année même, sur *les Démons dans la littérature et la religion des Grecs* [1]. Cet ouvrage n'est, en somme, que l'histoire d'un mot. Mais combien n'est-il pas intéressant de suivre à travers les temps, depuis Homère jusqu'au christianisme, les significations successives et les fortunes diverses de ce mot *démon* (δαίμων) où les Grecs ont enfermé leur sentiment vague de la divinité, leurs terreurs en présence des forces inconnues de la nature, leurs inquiétudes en face du problème du mal moral! Il faut savoir gré à M. Hild d'avoir voulu nous retracer ce chapitre essentiel de l'histoire de la religion grecque.

Son livre, est-il besoin de le dire? repose sur une étude soigneuse et généralement exacte des textes. Mais les textes ne sont pas tout ; il faut encore tenir compte de leurs interprètes. M. Hild a donc lu tous les critiques qui se sont appliqués à éclaircir la conception des démons helléniques ; peut-être les a-t-il trop lus.

[1]) Cette étude est une thèse pour le doctorat, soutenue devant la Faculté des lettres de Paris. In-8 de XII-337 pages, Paris, Hachette, 1881.

Je veux dire que sa préoccupation de ne rien laisser perdre de ce qui avait été dit de bon et remarqué de juste par ses devanciers, son désir de coordonner leurs vues et de concilier leurs théories, ont eu souvent pour effet de faire hésiter son esprit et flotter sa pensée. L'éclectisme, qui a ses périls en philosophie, en a aussi de graves en histoire. Si M. Hild, pour compulser Lobeck et Otfried Müller, Nitzsch et Nægelsbach, Ukert et Gerhard, eût attendu qu'il se fût mis seul en présence des textes et qu'ils les eût interprétés à sa manière, sa pensée aurait été plus ferme, et l'expression en eût été plus précise. Le plan d'un tel ouvrage était tout indiqué. Il s'agissait de parcourir l'histoire de la civilisation hellénique depuis ses origines jusqu'à son déclin, et de noter, chemin faisant, de déterminer, pour chaque époque, la façon dont les Grecs ont entendu le mot *démon*. Ce que l'auteur a déployé de sérieuses qualités dans l'exécution de ce plan, ce qu'il a fait d'efforts pour serrer de près et pour atteindre la vérité, nous le reconnaissons sans peine. Nous n'en avons que plus de regrets d'être en désaccord avec lui sur plusieurs points importants.

Remontant aux plus lointaines origines de la signification du mot δαίμων, M. Hild nous apprend que ce mot dérive de la même racine que *dèva* dans la langue des Védas et qu'il a, comme ce dernier, une signification noble et élevée. Si M. Hild adopte cette étymologie, ce n'est point pour des raisons de linguistique [1]; c'est parce qu'elle s'accorde avec l'idée qu'il paraît s'être faite de la religion primitive des Grecs. Autant qu'il nous a été permis de saisir, à travers les nuages d'une exposition confuse, la vraie pensée de l'auteur, le naturalisme religieux des premières populations de la Grèce serait parti de l'unité, et le mot δαίμων aurait été la plus ancienne appellation d'une divinité unique, dont les attributs ne seraient que plus tard devenus des personnes distinctes. Il ne suffit pas d'affirmer une pareille thèse ; il faut encore

[1]) Cette étymologie contestée a sans doute pour elle l'autorité de Bopp. Mais M. Hild ne devrait pas dire que Curtius la défend. Curtius (*Grieck. Etym.*, 5e éd.), p. 231 (217) dit simplement que Bopp et Legerlotz rattachent δαίμων à la racine δαF, tandis que Pott le rattache à la racine δα. Curtius ne prend pas parti. Ce qui le prouve, c'est que plus loin, pag. 236, quand il étudie la racine δαF, il n'y rattache pas le mot δαίμων. Curtius ayant jugé prudent de s'abstenir, M. Hild eût pu imiter sa réserve.

la prouver. Or, des deux seuls textes que M. Hild puisse citer ici, celui de Platon [1] suppose, au contraire, le polythéisme des premiers habitants de la Grèce, et le passage célèbre d'Hérodote [2] où il est dit que les Pélasges n'avaient ni noms ni surnoms pour désigner les dieux auxquels ils adressaient leurs hommages, est trop peu clair et trop isolé pour qu'on en puisse tirer une conclusion. Il eût été sage de ne pas prétendre voir dans ces ténèbres, et de convenir que nous ne possédons aucun document qui nous fasse connaître l'état d'esprit religieux des plus anciennes populations de la Grèce [3]. A défaut de preuves positives, l'induction ou l'analogie nous amèneront-elles à partager l'opinion de M. Hild? Pas davantage, à notre sens. En effet, quoiqu'ait pu dire et écrire là-dessus Max Müller, préoccupé, malgré lui, des traditions bibliques, la théorie du monothéisme primitif [4] dans l'histoire du développement général des religions, n'est nullement établie à l'heure qu'il est: peut-être ne le sera-t-elle jamais. Tout le premier chapitre de M. Hild repose donc sur une hypothèse non justifiée [5].

Avec Homère, on sort du domaine de la conjecture pour entrer dans celui des faits. Le mot δαίμων revient plusieurs fois dans l'Iliade et dans l'Odyssée; il suffit donc d'en préciser le sens. Ici, le long chapitre (pag. 36-76) de M. Hild nous a paru beaucoup moins net que les trois pages consacrées à ce même sujet par Nægelsbach [6] qui, en citant ou en indiquant tous les textes essentiels, les a au moins groupés méthodiquement. Sans doute l'auteur est d'accord avec tout le monde quand il nous dit que, chez Homère, le mot *daimon*, tantôt est un simple synonyme de θεός (le dieu, un dieu), tantôt a le sens plus abstrait d'action ou d'in-

[1]) *Cratyle*, p. 397, c.

[2]) II, 52.

[3]) Je confesse bien volontiers n'avoir pas eu moi-même cette sagesse, quand j'ai affirmé (*Mythol. de la Grèce antique, passim*), après M. Guigniaut et M. Maury, que certaines divinités grecques étaient d'origine pélasgique. M. de Block m'a adressé à ce sujet de très justes critiques dans la *Revue de l'Instr. publique en Belgique* (1879), t. XXII, pag. 196.

[4]) Ce n'est pas que M. Hild admire beaucoup ce monothéisme qui, aux origines, lui paraît un indice de faiblesse et d'impuissance (p. 30).

[5]) L'auteur reconnaît lui-même (p. 27) qu'il faut renoncer « à combler autrement que par conjecture les temps qui séparent la religion védique de l'anthropomorphisme d'Homère. »

[6]) *Homerische Theologie*, p. 72-74.

fluence divine, comme le *numen* latin; et nous acceptons volontiers sa définition que δαίμων, c'est l'action divine intervenant sans que l'auteur de cette intervention soit déterminé. Mais pourquoi conclure de là à la croyance en une divinité unique, « sorte d'esprit universel, où se révèle ou le souvenir lointain du monothéisme primitif ou l'aspiration vers une divinité rationnelle? » Cette phrase, d'allure germanique, empruntée sans doute aux *Prolégomènes* d'Otfried Müller, n'en est ni meilleure ni plus juste pour cela. Pourquoi, un peu plus loin (p. 46) jeter la confusion dans l'esprit du lecteur en disant que le mot *daimon* correspond à l'idée d'une puissance supérieure, « commune aux dieux et aux hommes? » Le *daimon* homérique n'exerce d'action que sur les hommes; il n'en a point sur les dieux. Il ne saurait, en aucun cas, être confondu avec la *Moira*, la loi immuable qui semble limiter l'omnipotence même de Jupiter. — Dans la religion homérique, l'action divine est tantôt bienfaisante, tantôt funeste à l'homme; le mot *daimon* aura donc un sens ou favorable ou défavorable. Il n'y a là, croyons-nous, aucune difficulté, aucun mystère. Parce qu'un *daimon* envoie à un homme des maladies, ou parce qu'il lui fait prendre des apparences trompeuses pour des réalités, il n'en faut point croire pour cela à l'existence, chez Homère, d'un démon personnel, agent du mal et de l'erreur. Le mot dualisme, que M. Hild avance d'abord pour le retirer ensuite, nous paraît de trop. Il n'y a pas trace de dualisme chez Homère. On y voit des divinités irritées contre tel ou tel héros qu'elles poursuivent de leur haine; on n'en voit pas dont l'action sur l'humanité soit constamment mauvaise [1]. Le *daimon*, c'est-à-dire la divinité en général, sans détermination de personnes, est bonne à l'homme, ou lui est contraire. Il ne faut pas plus s'étonner de cette conception que des « deux tonneaux qui sont placés devant le seuil de Jupiter et qui contiennent les dons que le dieu répand: » image naïve de l'existence simultanée du bien et du mal, et de leur commune origine divine.

[1]) M. Hild a bien vu (p. 66 et suiv.) que chez Homère, *Até* n'a que les apparences d'un démon tentateur; il la considère avec raison comme une simple fiction poétique, comme une allégorie morale, analogue à celle des Prières.

Le poème d'Hésiode *les Travaux et les Jours* atteste une évolution nouvelle dans la pensée religieuse des Grecs. Là, pour la première fois, il est question de *démons* (δαίμονες) qui ne sont point des dieux, mais des *génies* bienfaisants, chargés par les dieux de veiller sur l'humanité. Ces génies ont été autrefois des hommes; ils ont appartenu à l'heureuse génération de l'âge d'or; c'est à la faveur des Olympiens qu'ils doivent et leur vie immortelle et leurs fonctions de ministres de la providence divine. Cette croyance se rattache, comme on le voit, au célèbre mythe des Ages. Ici, l'on ne peut s'empêcher de relever, dans l'exposition de M. Hild, de fâcheuses confusions. D'abord, il nous est impossible d'apercevoir la correspondance qui existerait, d'après lui, entre les phases diverses des générations mortelles et les phases des générations divines [1]. Ensuite, il nous paraît difficile de prétendre que ce qui ressort des vers d'Hésiode, c'est l'idée de la déchéance graduelle de l'humanité. Cette idée se trouvait peut-être dans le mythe oriental, qui aura été vraisemblablement la source du mythe grec; elle ne se trouve point chez Hésiode. Sans doute, de l'âge d'or à l'âge d'argent, il y a décadence; mais du troisième âge au quatrième, qui est celui des héros et des demi-dieux, il y a progrès. Le temps où vit le poète est mauvais; mais l'humanité n'est pas condamnée pour toujours à ce malheureux état : la série des âges n'est pas close, puisqu'Hésiode déclare qu'il voudrait être né plus tard. On peut donc soutenir, avec M. Jules Girard [2] contre M. Hild, que, s'il y a déchéance par rapport à la génération fabuleuse de l'âge d'or, cette déchéance n'est nullement graduelle; qu'au contraire l'idée d'un progrès irrégulier se dégage nettement de la suite des cinq âges. — Voici des erreurs plus graves. L'auteur, voulant expliquer la nature et la signification des démons hésiodiques, en grossit démesuré-

D'ailleurs, Atè n'est-elle pas « fille du grand Jupiter » ? C'est donc Jupiter qui, par elle, égare les hommes. Nouvelle preuve qu'il n'y a point, chez Homère, de *démons* en antagonisme avec les *dieux*.

[1]) La première génération, celle de l'âge d'or, correspond sans doute au règne de Cronos. On peut supposer que la seconde se place sous le règne de Jupiter. Mais que faire des trois autres?

[2]) *Le Sentiment religieux en Grèce*, liv. I, chap. III, p. 126.

ment le nombre et fait rentrer dans leur catégorie une foule d'êtres divins, qui n'ont avec eux aucun rapport. C'est ainsi qu'il paraît confondre [1] avec les hommes de la première génération devenus des génies immortels, plusieurs abstractions personnifiées, comme Diké, Némésis, Aidos, etc., et de cette assimilation inexacte il déduit faussement que les démons d'Hésiode ne sont autre chose que les personnifications des vertus et des qualités morales. C'est ainsi encore que, sans aucune raison, il considère les Océanides, « les trois mille Océanides, enfants illustres des divinités [2], » comme autant de démons analogues à ceux de l'âge d'or. Il va plus loin, et, par un raisonnement subtil, il entreprend de nous démontrer que ces bons génies sont en même temps les agents de la vie cosmique, qu'ils ont des fonctions à la fois cosmogoniques et morales. La conclusion de ce chapitre [3] nous paraît inadmissible. Non, Hésiode n'appelle pas démons « toutes les forces de la nature, toutes les vertus morales, et, dans une certaine mesure, toutes les personnifications psychiques dont il grossit la genèse des dieux. » Hésiode appelle simplement démons les êtres transformés et divinisés de l'âge d'or, devenus des anges gardiens de l'humanité [4].

Il est un autre point qui mérite d'être relevé. Le dualisme, qui préoccupait M. Hild chez Homère, le préoccupe aussi chez Hésiode. Dans le récit de la lutte des Titans contre les Dieux, il croit voir une tendance à l'explication du monde par l'existence d'un bon et d'un mauvais principe. Ce n'est pas que ce récit ne puisse être considéré comme l'écho d'un mythe appartenant à une religion dualiste : le combat des Olympiens contre les enfants de la Terre ne rappelle-t-il pas celui d'Ormazd et des Izeds contre Ahriman ? Mais, chez le poète hésiodique et dans les traditions

[1]) Pag. 89.
[2]) *Theogon.*, v. 366.
[3]) Pag. 110.
[4]) Que M. Hild veuille bien considérer que le mot δαίμονες ne se trouve qu'une seule fois dans l'œuvre authentique d'Hésiode, au vers 122 des *Travaux et Jours*. Il est vrai que les ἀθάνατοι dont il est question plus loin, au vers 252, sont identiques aux *démons*. Mais par ce que le poète dit (v. 256) que Diké surveille les hommes (comme le font les démons), il ne faut point, malgré cette similitude d'attributions, la ranger dans la classe des démons. Diké est fille de Zeus.

grecques, en général, la Titanomachie n'a point cette signification. Les Titans vaincus, précipités dans le Tartare, ne peuvent plus nuire au monde ni à l'humanité ; sous le règne de Jupiter, ils sont réduits à l'impuissance, écrasés, anéantis. Il ne suffit donc pas de dire qu'Hésiode « entrevoit à peine » les démons mauvais ; il faut dire qu'il ne les entrevoit nullement. C'est, en effet, un des caractères de la religion en Grèce de n'avoir admis aucune personnification formelle du mal, de s'être refusée à ébaucher Satan.

Entre le huitième et le cinquième siècle se produit un fait important dans l'histoire de la religion hellénique : le développement de l'orphisme, qui donne naissance au culte mystique de Dionysos. M. Hild s'est demandé, et c'était son droit, quel rôle attribuaient aux démons les croyances particulières de la secte orphique. Mais ses recherches, en cette matière fort obscure, ne pouvaient aboutir à aucun résultat précis. M. Hild considère-t-il Dionysos, qui, chez Homère, ne paraît être encore qu'un héros, comme un véritable démon ? On ne saurait le dire. Il le qualifie de médiateur. Dionysos est un médiateur, je le veux bien, en ce sens qu'il est plus rapproché des hommes que les autres dieux de l'Olympe, qu'il entre en communication intime, en communion avec ses fidèles, qu'il est le libérateur, le purificateur des âmes. Mais il ne faut point trop presser cette idée ; il ne faut pas surtout vouloir multiplier à l'excès le nombre de ces intermédiaires divins. « Plus le fils de Sémélé, dit-il, par les hommages dont il était l'objet et par l'importance toujours croissante de sa divinité, s'élevait au-dessus de ses adorateurs pour s'assimiler aux dieux de l'Olympe traditionnel, plus aussi on sentait le besoin de mettre entre lui et la faiblesse mortelle des *protecteurs de deuxième rang*, destinés à remplir, dans l'ordonnance politique de la cour divine, le rôle des courtisans vis-à-vis des solliciteurs. » Quels sont donc ces intercesseurs de second ordre ? Ce seraient, d'après M. Hild[1], les Nymphes, les Heures, les Parques, les Grâces, et tous les personnages du *thiase* ou cortège bacchique. Il y a là, nous le crai-

[1]) Page 129.

gnons, plusieurs erreurs. En effet, les Nymphes, les Heures, etc., qui sont des divinités secondaires, mais non des démons, n'appartiennent pas spécialement au culte dionysiaque. Il faudrait prouver en outre, que les dévots de la secte orphique ne s'approchaient de Bacchus que grâce à la protection et par l'intermédiaire de ces divinités; ce qui n'est indiqué, à ma connaissance, dans aucun texte. Enfin les démons Acratos (le Vin pur) Ampélos (la Vigne), Télété (l'Initiation) et quelques autres, sont des génies de création poétique ou artistique [1], qui n'ont jamais pu avoir de réalité objective dans la pensée des Orphiques, à qui jamais on n'a adressé de prières. La théorie de M. Hild sur les intercesseurs de seconde classe nous paraît donc une imagination pure. Ce qui est plus solide dans le même chapitre, ce sont les développements que l'auteur consacre à la question du culte des héros. Les héros, qui participent à la fois de l'humanité et de la divinité, qui vivent dans le tombeau d'une vie immortelle, qui étendent leur protection sur les pays et sur les villes dont ils sont les patrons, ont, en effet, une nature analogue à celle des démons. Il est possible que l'orphisme ait eu quelque influence sur leur religion. Mais cette influence est-elle aussi certaine, aussi facile à déterminer que le veut M. Hild ? Il faut prendre garde que l'orphisme ne devienne un mot commode, qui serve à expliquer tous les faits religieux, d'origine obscure, qui ont précédé l'époque des guerres médiques.

Nous sommes plus à l'aise pour parler de la seconde moitié de l'étude sur *les Démons*. Là, en effet, nous n'avons à formuler aucune objection fondamentale, et notre sentiment ne diffère de celui de M. Hild que sur certains points de détail, dont la discussion ne serait pas à sa place dans cette *Revue*. L'auteur, après avoir longtemps erré et cherché péniblement sa route, voit clair enfin, en arrivant à la pleine lumière de l'histoire. Il a un fort bon chapitre sur le rôle des démons dans la tragédie grecque, en

[1]) On les voit souvent figurés sur les vases peints dont le sujet se rapporte au cycle dionysiaque. On peut supposer qu'ils sont nés de la nécessité où se trouvaient les artistes de représenter d'une façon sensible les principales idées de la légende et du culte de Bacchus.

particulier sur *Alastor*, le génie eschyléen des vengeances héréditaires [1]. La conception d'Alastor, remarque-t-il justement, « est la raison d'être et comme la formule génératrice de l'arrangement trilogique. » Il nous montre également combien on a tort de parler de la puissance du Destin et de son action fatale chez Eschyle; erreur tenace, accréditée, qui n'est pas encore détruite aujourd'hui. M. Hild a bien fait de la combattre. Ce n'est point le Destin, conception vague et abstraite, qui enchaîne l'homme dans la tragédie d'Eschyle; c'est quelque chose de plus précis; c'est un être personnel, c'est Alastor, le démon qui, au sein d'une même famille, poursuit la vengeance du sang par le sang. Cette conception mérite-t-elle le reproche de fatalisme? M. Hild répond négativement, et il a raison. En effet, le premier forfait, le péché originel, « qui suscite le démon vengeur pour l'attacher à un homme et à sa descendance, n'est pas le résultat d'une contrainte inévitable, mais de l'insolence et de l'orgueil librement délibérés. » La faute commise est sans doute suivie de l'aveuglement et du vertige; mais Alastor, en faisant que le crime appelle le crime, et que le châtiment s'étend sur toute la postérité du premier coupable, n'est, en cela, que l'exécuteur des volontés de Jupiter, le ministre de son inexorable justice. Ce n'est pas le mot de fatalisme qu'il faut prononcer ici, c'est celui d'expiation. Ne sait-on pas qu'une idée analogue, celle de l'hérédité de la responsabilité morale, a pénétré, malgré les protestations des philosophes, l'antiquité grecque tout entière, depuis Théognis et Solon jusqu'à Plutarque? De même, les Erinyes, qui torturent le meurtrier et sur la terre et dans les enfers, n'ont rien de fatal et ne sont point, malgré leurs terribles fonctions, des génies mauvais. « Tandis que le démon chrétien provoque le mal, par amour du mal et par haine de l'humanité, les Erinyes vengent la faute par amour du bien. » On ne saurait mieux dire. Mais pourquoi se demander si la doctrine d'Alastor et des Erinyes, ministres des châtiments divins, est une conception idéale d'Eschyle, ou un dogme de la religion orphique? L'or-

[1]) Chap. V, p. 153-205.

phisme ne nous paraît avoir, jusqu'à preuve du contraire, qu'un rapport lointain avec la question. Je crois aussi qu'il ne convient pas de mettre sur la même ligne Alastor et les Erinyes. Les Erinyes, déjà invoquées dans l'*Iliade* comme des divinités vengeresses [1], appartiennent aux croyances communes; elles vivront longtemps dans l'imagination du vulgaire. Alastor, que l'on retrouve à peine chez Sophocle, et dont la trace se perd, semble être une création propre au génie dramatique d'Eschyle.

Ce n'est pas seulement la poésie, c'est encore et surtout la philosophie, qui s'empare de la conception hésiodique des δαίμονες, pour lui prêter une signification nouvelle. Dans la théorie pythagoricienne de la métempsycose, les âmes purifiées deviennent des démons, qui voltigent entre le ciel et la terre, s'intéressant aux hommes, se manifestant à eux de mille manières, influant sur leurs déterminations, et les dirigeant vers la vertu. Quelquefois, ces âmes démoniaques sont conçues comme ayant pour séjour les constellations célestes. M. Hild croit entendre un écho prolongé de cette doctrine dans le prologue du *Rudens* de Plaute, où Arcturus déclare « que pendant la nuit, il brille au ciel et parmi les dieux; que, durant le jour, il circule au milieu des mortels [2]. » Ce passage, trop peu remarqué, semble, en effet, avoir pour source le pythagorisme, par l'intermédiaire probable d'Epicharme. Empédocle, à son tour, accommode les démons à sa doctrine particulière en prétendant que tout homme, à sa naissance, appartient à deux génies contraires, dont l'un le pousse au bien, l'autre l'entraîne au mal. Mais ce dualisme philosophique reste sans action sur les croyances. La question du démon socratique attire aussi M. Hild qui, d'ailleurs, n'y pouvait échapper. S'il combat, avec raison, les conclusions du livre du docteur Lélut, s'il reconnaît justement, avec M. d'Eichthal, que, dans la pensée de Socrate, le mot δαιμόνιον devait exprimer l'idée de Providence, il se trompe quand il soutient que Xénophon parle d'un démon familier [3] de son maître; il

[1]) IX, 454.
[2]) Vers 6-7 de l'édit. de M. Benoist.
[3]) Il est impossible, nous l'avons déjà remarqué, de traduire ainsi τὸ δαιμόνιον, qui revient à chaque instant chez Xénophon, à propos de Socrate.

affirme trop, quand il ajoute que les démons étaient, aux yeux de Socrate, des êtres réels, des essences intermédiaires entre l'homme et Dieu, des ministres de la Providence divine. Cette doctrine ne paraît pas être celle de Socrate, mais bien celle de Platon. C'est Platon qui groupe et coordonne les idées d'Hésiode, de Pythagore et d'Empédocle sur les démons, pour en faire un système. C'est lui qui développe l'idée du δαίμων γενέθλιος dont parlera plus tard Ménandre, du *génie* qui reçoit chaque homme à sa naissance, qui l'accompagne durant la vie, qui, après la dissolution du corps, conduit l'âme chez Hadès et fournit au juge suprême tous les éléments de sa sentence. C'est lui surtout qui établit des catégories différentes et subordonnées de démons, plaçant au rang inférieur les âmes des ancêtres qui ont vécu dans la justice; au-dessus, les âmes des héros, fondateurs et protecteurs des cités; au-dessus encore, les démons proprement dits, enfants illégitimes des dieux; enfin les divinités sidérales et les divinités de l'Olympe. Cette démonologie, M. Hild ne l'a point oublié, a été empruntée à Platon par le christianisme. Cette savante hiérarchie se retrouve dans ces légions d'anges et d'archanges qui assistent le Dieu chrétien, « dans ces armées innombrables de bienheureux de tout ordre qui, protecteurs des individus et des nations, servent d'intermédiaires aux mortels dont ils ont jadis partagé la condition, qui doivent leurs rangs à leurs qualités morales, et approchent d'autant plus du trône de l'Éternel qu'ils ont été plus près, ici-bas ou dans le ciel, de la vérité et du bien [1]. » A ces excellentes observations ne convient-il pas d'ajouter que, si la hiérarchie céleste du christianisme est faite à l'image de celle de Platon, le dogme des intercesseurs divins a sa source, non plus dans la philosophie, mais dans la foi populaire, que les *saints* chrétiens ont pour ancêtres les *héros* grecs?

C'est seulement vers le déclin de l'hellénisme que s'affirme et se développe la croyance à des *démons mauvais*. Cette croyance sans doute avait depuis longtemps fait obscurément son chemin

[1]) Page 285.

dans les bas-fonds de la superstition. Hippocrate parle déjà de gens qui se croyaient, nuit et jour, en proie à des démons funestes. Isocrate, en un passage d'ailleurs peu explicite, oppose aux dieux Olympiens, auteurs des biens pour les mortels, des divinités « préposées aux malheurs et aux châtiments, » et dont on essaie de détourner la colère par des conjurations [1]. Mais ces superstitions vagues ne deviennent une doctrine arrêtée que chez Plutarque. Très bien instruit du dualisme asiatique qui paraît avoir fait sur son esprit une impression profonde, Plutarque, le premier peut-être [2], explique l'existence du mal, chez l'homme comme chez les dieux, par l'action de mauvais démons [3]. Cette distinction entre les bons et les mauvais démons favorisait trop les intérêts du christianisme naissant pour que celui-ci ne songeât pas à s'en emparer et à s'en faire une arme. Les premiers polémistes chrétiens ne nieront pas les dieux grecs ; ils les expliqueront, en disant que ce sont de mauvais démons qui ont séduit et abusé l'humanité. Dieux et demi-dieux, héros et génies du polythéisme, composeront l'armée innombrable des esprits du mal ; le Christ, avec ses anges, celle des génies du bien. « De ce sens, exclusivement mauvais, attribué à un mot qui, dans la langue des âges antérieurs, n'avait qu'une signification favorable, surgit une équivoque, dont profitèrent, avec plus d'adresse que de loyauté, les premiers défenseurs du christianisme. »

Cette rapide analyse peut donner quelque idée de l'intérêt varié que présente le livre de M. Hild : elle ne peut dispenser de recourir au livre lui-même. Pourquoi faut-il qu'un ouvrage si rempli de sérieuses recherches, qui, à beaucoup d'égards, mérite tant d'être lu, soit, en plusieurs de ses parties, si difficilement lisible ?

[1]) Isocrate, *Philipp.* 117, p. 106, a-b.

[2]) Faut-il croire Plutarque sur parole, quand il attribue cette même doctrine au platonicien Xénocrate, à Démocrite et à Chrysippe ? C'est là une question bien difficile à résoudre, en l'absence d'autres témoignages.

[3]) *De defect. orac.*, 14 ; 17. Il faut craindre de s'appuyer ici, comme le fait M. Hild, sur d'autres passages tirés du *Banquet des Sept Sages* et d'*Isis et Osiris*, puisque l'attribution de ces deux traités à Plutarque est plus que douteuse.

III

« C'est par les démons, dit Lactance [1], qu'ont été inventés et l'aruspicine et l'art augural, et tout ce qu'on appelle oracles, nécromancie, art magique, etc. » L'histoire de ces inventions démoniaques, qui n'avait pas encore été traitée dans son ensemble et d'une façon scientifique, a été, tout récemment, l'objet d'un des travaux les plus considérables qui aient paru, depuis plusieurs années, sur le domaine de l'antiquité classique [2]. Bien que l'auteur de ce travail, M. Bouché-Leclerq, se soit interdit de rechercher les origines orientales de son sujet et d'en poursuivre le développement après la chute de la civilisation gréco-romaine, la matière qu'il a embrassée en la limitant ainsi volontairement, est une matière si vaste, elle comprend une telle quantité de faits, elle a besoin de tels éclaircissements, elle touche par tant de côtés à l'histoire, à la philosophie, à l'archéologie, que quatre volumes n'étaient certainement pas de trop pour exposer clairement et complètement ce qu'a été *la divination dans l'antiquité*.

Cette histoire, l'auteur l'affirme et nous l'en croyons, est une des parties les plus intéressantes de l'histoire psychologique de l'humanité. La divination, en effet, n'est chose ni si vaine, ni si méprisable que le prétendaient les premiers apologistes. On peut dire qu'en Grèce et à Rome, la croyance à une révélation divine permanente a été le plus solide fondement de la religion. Des dieux sourds, indifférents aux prières de leurs adorateurs, se refusant à communiquer avec eux, n'auraient pas longtemps vécu. Pour se tourner vers le ciel, il fallait à la faiblesse humaine cette assurance de trouver des êtres supérieurs toujours prêts à l'assister, à l'éclairer, à lui tracer sa voie dans tous les actes

[1]) *Inst. Divin.*, II, 15, 17.

[2]) *Histoire de la Divination dans l'antiquité*, par Bouché-Leclercq, professeur suppléant à la faculté des lettres de Paris, 4 vol. in-8, Paris. Ernest Leroux. Les trois premiers volumes, relatifs à la divination hellénique, ont paru de 1879 à 1881. Le quatrième, qui traite de la divination italique, aura paru, quand ce bulletin sera publié.

importants de la vie pratique. Qu'était-ce, en effet, que la divination, sinon un secours intellectuel, sinon, comme le dit très bien M. Bouché-Leclercq, « une lumière divine qui s'ajoutait comme une faculté nouvelle à l'entendement humain. » Les dieux, conseillers bienveillants, soutiens nécessaires, étaient d'autant plus estimés, plus vénérés, qu'ils étaient plus utiles. Jusqu'aux derniers jours, la *mantique* fera la force de la religion. En face du christianisme menaçant, le polythéisme se couvrira de ses devins, de ses oracles, de ses sibylles. « Ceux-là seuls purent le vaincre qui lui opposèrent des prophéties portant, plus évidente encore, la marque de leur origine surnaturelle, et promirent au monde de ne point le laisser manquer de révélation [1]. » Une croyance comme celle-là, qui a été professée par les gouvernements, célébrée par les poètes, démontrée par les philosophes, pratiquée par tous, qui a dirigé la vie sociale et politique, inspiré la vie individuelle, ne saurait être traitée légèrement : elle a droit à la déférence que M. Bouché-Leclercq réclame pour une illusion consolante dont s'est si longtemps bercée l'âme de l'humanité. Les principes sur lesquels elle se fondait sont-ils d'ailleurs si différents de ceux qui servent d'appui, aujourd'hui encore, à la foi religieuse? Quiconque croit à l'efficacité de la prière, quiconque sollicite et espère obtenir une grâce divine, accepte ces principes. Ne supposent-ils pas simplement la croyance en une Providence et la possibilité de rapports réciproques entre l'homme et la divinité? Si cette divinité était une divinité bonne, qui pouvait condescendre à éclairer l'homme en ses ignorances, à lui manifester sa pensée et sa volonté, comment l'homme n'eût-il pas mis en œuvre tous les moyens dont il disposait pour entrer en communication avec elle? La divination, suivant la définition de M. Bouché-Leclercq, était « la connaissance de la pensée divine manifestée à l'âme humaine par des signes objectifs ou subjectifs, et pénétrée par des moyens extra-rationnels. » Ces signes étaient généralement obscurs. De là, la nécessité d'une science particulière pour les interpréter;

[1]) *Ouv. cité*, t. Ier, p. 5.

de là toutes ces méthodes divinatoires, dont l'auteur a fait, dans son premier volume, l'histoire exacte, souvent piquante. L'ornithomancie, l'extispicine, l'astrologie, les divinations cléromantique, météorologique, mathématique, l'oniromancie, la nécromancie, la chresmologie, etc., étaient, en effet, autant de moyens variés tendant à un même but, qui est l'intelligence aussi claire, la possession aussi complète que possible, des révélations divines.

La croyance à l'efficacité de ces moyens soulevait un problème des plus graves. Si l'avenir peut être prévu, il ne peut l'être que parce qu'il est immuable. S'il est immuable, que deviennent et la liberté divine et l'initiative humaine? Ce problème, les Grecs ne l'avaient pas résolu plus que nous, mais toutes leurs œuvres poétiques et philosophiques témoignent combien, dès le premier développement de leur civilisation, ils s'en étaient sérieusement préoccupés. On sait qu'Homère place à côté de Jupiter, souverain des dieux et des hommes, une puissance impersonnelle, plus forte que le dieu suprême : c'est la *Moira*, le Destin, la Loi inflexible. On sait aussi comment le poète évite de mettre en conflit ces deux pouvoirs, comment la volonté du dieu paraît se confondre avec les décrets de la fatalité. Cette idée de la *Moira* n'en était pas moins inquiétante pour la foi religieuse ; si elle eût prévalu, c'en était fait de la divination. D'Hésiode à Sophocle, on voit la théologie poétique travailler à éliminer insensiblement cette conception d'un destin irrationnel, pour y substituer celle de la raison et de la sagesse divines. Jupiter deviendra plus tard le dieu Μοιραγέτης, qui dirige le Destin. L'avenir, arrêté dans sa pensée, peut donc être révélé aux hommes, soit par lui-même, soit par Apollon son prophète. Comme, en même temps, ce dieu est souverainement libre, le cours des choses peut être modifié par sa volonté. Dès lors, la divination qui permet de connaître, peut-être même de faire fléchir cette volonté divine, devient la première et la plus excellente des sciences. Mais les principes qui en sont le fondement, ne pouvaient être acceptés sans débat par la réflexion philosophique. La divination a été comme un champ clos pour les discussions des écoles. C'est une histoire intéres-

sante [1] que celle de ces luttes et de ces passes d'armes dialectiques; les uns, comme Xénophane, Epicure, Carnéade, Sextus Empiricus, niant radicalement la divination où ils ne voient que misérables supercheries ; les autres, comme Pythagore et Empédocle, Socrate et Platon, comme les Stoïciens, essayant par des arguments multiples et des théories diverses, de soutenir et d'étayer cette science ébranlée, d'en démontrer logiquement la réalité, d'en établir pratiquement l'utilité. C'est à ces derniers que finit par appartenir la victoire. Aux premiers siècles du christianisme, quand le génie oriental, faisant invasion dans le monde grec, remplit l'esprit humain d'imaginations vagues et de rêveries malsaines, quand aux devins et aux prophètes d'autrefois succèdent les thaumaturges, les âmes altérées de merveilleux ne se contentent plus des formes antiques de la divination : elles courent à des sources de révélations nouvelles. On veut voir les dieux face à face, les entendre, leur parler. On se prosterne devant Apollonius de Tyane. De Maxime de Tyr à Proclus, on écoute les néo-platoniciens et l'on se berce de leurs divagations mystiques. Le christianisme lui-même, pour ne point ébranler sa propre foi, est obligé d'admettre le fait de ces révélations surnaturelles; il se borne à répudier comme démoniaques celles qui ne relèvent pas de lui [2]. La divination se transforme, elle ne périt pas. Une partie du monde lui appartient encore aujourd'hui.

Nous n'avons fait qu'effleurer quelques-unes des idées que M. Bouché-Leclercq, dans une vaste introduction, a analysées avec une singulière pénétration et développées avec un rare talent. Rendre compte en quelques pages, d'une œuvre aussi étendue, si pleine de faits, si riche d'idées, serait chose impossible. Nous avons donc l'intention de revenir sur la partie de l'*Histoire de la Divination* qui concerne la religion hellénique, en particulier sur le second et sur le troisième volumes qui traitent des sacerdoces et des oracles [3]. En attendant, nous ne pouvons que recomman-

[1]) Bouché-Leclercq. *Ouv. cit. Introd.*, p. 29-92.

[2]) Voir le développement de ces idées dans l'*Introduction* (IV, *la Divination et le christianisme*), p. 92-105.

[3]) Les personnes qui seraient curieuses de prendre dès maintenant une connaissance plus complète de l'ouvrage de M. Bouché-Leclercq, pourront lire les

der vivement et aux amis de l'antiquité et aux lecteurs de la *Revue*, cette œuvre savante et forte [1].

P. Decharme.

articles qu'un maître et un juge très compétent, M. Alfred Maury, a consacrés à l'*Histoire de la Divination* dans le *Journal des Savants*. (Nos de juin, août et septembre 1881.) — On nous permettra peut-être d'avertir aussi que nous avons déjà rendu compte du premier volume de l'ouvrage, dans la *Revue Critique*. (Nouv. Sér., tome VIII, 1879, p. 433 et suiv.).

[1]) Au moment d'envoyer ces pages à l'impression, nous recevons de M. De Block, auteur d'un livre remarqué sur *Evhémère* (Mons, 1876), une étude sur l'*Idée du Destin dans Pindare* (Extrait de la *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1881, p. 289-300). Cette dissertation est une bonne analyse de la conception de la *Moira* chez Pindare. Voici la conclusion de l'auteur : « Pindare, lui aussi, a admis un principe antérieur et supérieur aux dieux, et, s'il a cherché à sauver la contradiction, c'est en représentant ces derniers comme accomplissant volontairement les décrets du Destin s'appliquant à eux-mêmes aussi bien qu'aux mortels. »

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION JUIVE

(JUDAÏSME ANCIEN)

Dans un premier *Bulletin* [1] nous avons mis à profit la publication capitale de M. Reuss sur la Bible pour indiquer rapidement l'état présent des principales questions littéraires soulevées par l'étude des livres de l'Ancien Testament. Notre point de départ étant ainsi assuré, nous aborderons aujourd'hui l'examen de quelques publications récemment parues dans notre pays et dans notre langue sur l'histoire et l'esprit de la religion juive. Ces publications se recommandent par des qualités diverses, mais réelles.

M. Charles Bruston, professeur d'hébreu et d'Ancien Testament à la Faculté de théologie protestante de Montauban, publie le premier volume d'une histoire de la prophétie israélite [2], que ses précédents travaux sur différents points d'exégèse et de critique nous engagent à accueillir favorablement. M. Bruston est un hébraïsant distingué : il a débuté par la publication d'une traduction

[1]) *Revue de l'histoire des religions* (1880), t. I, p. 206.

[2]) *Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux* depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe. 1 vol. in-8, de VII et 272 p. Paris, Fischbacher et Maisonneuve, 1881.

des Psaumes [1] où il rompait résolûment avec la routine; il justifiait, quelques années plus tard, les principales de ses innovations dans un volume intitulé *Du texte primitif des Psaumes* [2], où il faisait preuve de connaissances solides et d'un esprit ingénieux. Depuis, par des publications de moindre étendue, il a montré qu'il se tenait au courant des travaux récents et qu'il suivait avec une attention particulière les tentatives faites en Allemagne et en Angleterre pour faire profiter les études bibliques du progrès du déchiffrement des inscriptions assyro-babyloniennes.

C'est à cette préoccupation, restée dominante, qu'est dû particulièrement le présent essai. « L'étude de l'Ancien Testament, dit M. Bruston, a été en grande partie renouvelée de notre temps par la découverte de nombreux documents égyptiens, phéniciens, moabites [3] et surtout assyriens, qui sont venus tout à coup jeter une lumière inattendue sur quelques-unes des parties de la chronologie et de l'histoire de ces nations elles-mêmes, mais aussi du peuple d'Israël et des autres peuples de l'Asie occidentale avec lesquels il fut fréquemment en relation et dont il partagea plus ou moins la destinée. De tous les écrits hébreux, il n'en est pas qui aient [4] reçu plus d'éclaircissements de cette nouvelle sorte d'informations que les discours des prophètes de la période assyrienne. Grâce à la connaissance plus complète que nous possédons maintenant des événements qui s'accomplirent à cette époque, il est devenu possible de pénétrer plus avant dans l'intelligence de ces discours; plus d'un détail obscur s'éclaircit et plus d'une prophétie dont l'authenticité a été contestée, non sans de grandes apparences de raison (je veux parler principalement de celles d'Isaïe contre Babylone) se comprend beaucoup mieux dans la supposition de l'authenticité que dans l'hypothèse contraire [5]. » — « Le moment est venu, conclut le professeur de Montauban, de soumettre à un contrôle rigoureux des opinions devenues presque générales, des arrêts de la critique tenus pour définitifs par

[1]) Paris, 1865.
[2]) Paris, 1873.
[3]) Nous n'insisterons pas sur la visible exagération contenue dans ces mots.
[4]) Le texte dit *ait;* nous le corrigeons.
[5]) Le texte dit *dans les hypothèses contraires*, ce qui n'a aucun sens.

un grand nombre de bons esprits, mais que l'état actuel de la science historique ne justifie nullement. C'est ce que nous avons essayé de faire dans cet ouvrage. »

Nous n'avons rien à redire à cette ambition ; il nous paraît légitime et louable de reprendre à la lumière de faits nouvellement étudiés des questions restées obscures et douteuses, et nous estimons que M. Bruston n'a point fait une tâche ingrate en soumettant à une enquête plus approfondie des solutions considérées comme acquises par le plus grand nombre des exégètes.

Mais, pour qu'un pareil travail soit aussi fructueux que le voudrait l'honorable professeur de Montauban et que nous le voudrions avec lui, il faudrait avoir établi d'avance avec quelque rigueur les conditions générales de créance dans lesquelles s'offre à nous la collection prophétique des livres de l'Ancien-Testament. Sommes-nous en présence de textes rigoureusement établis, dont l'appartenance générale à une époque donnée soit incontestable, mais dont il s'agisse seulement de déterminer l'occasion et le sens précis? C'est ce que paraît croire M. Bruston, c'est ce qu'il nous est impossible, pour notre part, d'admettre.

Nous nous en sommes déjà expliqué dans un précédent *Bulletin* [1], quand nous avons exprimé nos réserves sur la classification des prophéties proposée par M. Reuss. Nous avons fait voir que la rigueur d'un pareil procédé était plus apparente que réelle, qu'en accrochant les divers morceaux de la collection prophétique à des dates précises, à des faits spécifiés, on méconnaissait l'extrême retenue que nous commande la manière dont s'est formée la collection prophétique. Quand, deux ou trois siècles après l'exil de Babylone, on s'est préoccupé de réunir pour l'usage de l'édification publique ce qui pouvait subsister des écrits des prophètes, on ne pouvait pas se flatter de rendre au jour dans de sérieuses conditions d'authenticité les œuvres d'écrivains ou d'orateurs passablement antérieurs à l'exil, ou plutôt, nous-mêmes, quand nous nous trouvons en présence de morceaux étendus qu'on rapporte au commencement ou au courant du VIIIe siècle avant notre

[1]) Voyez p. 211-216 de la *Revue*, t. Ier (1880).

ère, nous ne devons accepter une date aussi reculée que si le caractère interne de ces morceaux nous y engage fortement. Les vagues attributions d'une tradition somme toute récente sont de peu de poids devant l'examen des textes. Ces textes eux-mêmes, suspects de remaniements et d'interpolations, sont fréquemment obscurs et d'une explication douteuse. La solution de la question de date n'est parfois attachée qu'à l'interprétation contestée d'un mot ou d'une ligne. Tout commande ici l'abstention. Et encore M. Reuss avait entouré de réserves graves et multipliées le classement qu'il proposait, et les introductions placées en tête des différents morceaux signifiaient souvent que les éléments de la décision étaient laissés aux impressions personnelles du lecteur ou du critique.

Avec M. Bruston c'est bien autre chose. On le croirait en présence des textes les plus solidement fixés, les plus inébranlables. Nous ne saurions taire notre étonnement de voir un homme que ses travaux mettent constamment en contact avec les textes de l'antiquité hébraïque, méconnaître aussi ouvertement, disons le mot, aussi naïvement les conditions qui s'imposent à l'étude des littératures antiques. Ce n'est plus une chronologie générale des écrits prophétiques, c'est la chronologie détaillée de l'œuvre de chaque prophète en particulier qui ressort de son examen avec un luxe inquiétant de détails et de preuves. On éprouve quelque impatience à voir élever laborieusement ces échafaudages compliqués sur une surface que l'auteur prend pour le rocher et qui n'est qu'une glace fragile [1].

L'*Histoire critique* de M. Bruston débute par une introduction intitulée *Les Origines du prophétisme*. Ce chapitre reproduit sans innovations notables les notices très insuffisantes dont on fait précéder d'ordinaire l'étude de la littérature prophétique [2]. Nous nous étonnons qu'au début d'un ouvrage en plusieurs volumes, où l'espace ne lui manquait pas, l'honorable hébraïsant n'ait pas essayé de faire plus et mieux. Ce qu'il dit ne nous renseigne absolument pas sur les antécédents du prophétisme écrit, ques-

[1]) Voyez sur ces questions nos *Mélanges de critique religieuse*, particulièrement p. 196-206.

[2]) Cf. même ouvrage, p. 162 suiv.

tion mal posée jusqu'ici et dont il ne paraît pas avoir soupçonné l'importance. Le livre Ier traite des prophètes du IXe siècle dans le royaume de Juda, à savoir Abdias, Joël, l'auteur anonyme de l'élégie sur Moab que nous retrouvons dans les prophéties d'Isaïe (chap. XV-XVI), et de la prophétie contre Israël, connue sous le nom de Cantique de Moïse (Deutéronome XXXII). On sera surpris de voir l'insignifiante prophétie d'Abdias reportée à une antiquité que la généralité des critiques n'est nullement disposée à lui concéder; on ne s'étonnera pas moins de voir méconnu le caractère artificiel du court écrit de Joël, dont l'origine post-exilienne a été mise en évidence par de récents travaux.

Le livre II traite des prophètes du VIIIe siècle dans le royaume d'Israël. Ici nous pourrions nous sentir plus rapproché de l'auteur; nous croyons en effet que le noyau d'Amos et d'Osée appartient bien à cette époque reculée, sous réserve d'altérations et d'interpolations importantes. Mais, loin de chercher à déterminer ces dernières, ou tout au moins, à leur faire une large place, M. Bruston prétend retrouver les circonstances précises où s'appliquent les différents discours. Il nous est impossible de voir dans cet essai beaucoup plus qu'un exercice à peu près stérile.

Le livre III nous met en présence des prophètes du VIIIe siècle qui agirent dans le royaume de Juda, de l'auteur du second Zacharie (chap. IX-XI), d'Isaïe et de Michée. Isaïe est ici le morceau de résistance, et M. Bruston a étudié son œuvre avec une attention et un soin particuliers. Abstraction faite de la seconde partie de l'œuvre mise sous le nom du contemporain d'Ezéchias (chap. XL-LXVI) et où personne ne songe à contester la marque d'une plume du VIe siècle, il y a là encore une collection importante, dont quelques fragments se laissent rapporter à des circonstances historiques précises. Le défaut de l'honorable hébraïsant est de vouloir profiter de cet avantage pour étendre à chacun des morceaux du premier Isaïe le bénéfice d'un encadrement dont la poursuite est peut-être d'autant plus attrayante qu'elle est aventureuse. Nous obtenons donc une série de chapitres où l'œuvre prophétique d'Isaïe vient docile-

ment se soumettre, page après page, aux exigences passablement impérieuses de son nouvel interprète. C'est d'abord la vocation du prophète et ses premières prophéties, puis ses prophéties à l'époque de la ruine de Samarie, à l'époque de la prise d'Asdod, la grande prophétie contre Babylone, les dernières prophéties enfin à l'époque de l'invasion de Sennachérib.

Tout y passe, on le voit. Tandis que les auteurs les moins révolutionnaires, M. Reuss entre autres, se voient contraints par l'évidence à expulser de l'œuvre du premier Isaïe plusieurs morceaux importants, par exemple la prophétie contre Babylone (chap. XIII-XIV) et les chap. XXIV-XXVII, sans compter d'autres fragments moins considérables, M. Bruston, reprenant en sous-œuvre les résultats de ses devanciers, prétend non seulement maintenir l'authenticité de chacune de ces pièces, mais leur assigner une place précise dans l'activité et dans l'œuvre de leur auteur. Il a recours pour cela à une construction très savante ; il écarte plusieurs difficultés chronologiquse à l'aide des données de l'assyriologie. Ce qu'il fait de plus hardi c'est de revendiquer pour Isaïe la fameuse prophétie contre Babylone, et cela au moyen d'un luxe d'arguments dont on nous permettra de dire seulement qu'ils sont plus ingénieux que probants.

Il y a en effet beaucoup de travail dans ce volume ; les personnes qui ne croient pas téméraire de rechercher les circonstances propres à expliquer la naissance de tel morceau prophétique particulier devront tenir compte des recherches consciencieuses et sincères faites en ce sens par M. Bruston. Ceux qui apportent en ces questions plus de scepticisme, disons le mot, un sentiment plus net de la position des questions littéraires dont on leur propose des solutions aussi absolues, tout en rendant hommage à l'érudition de l'auteur, à son zèle à utiliser les nouveaux matériaux mis par la philologie orientale à la disposition des historiens de l'antiquité, ne manqueront point de penser que les résultats obtenus ne sont à la hauteur ni de l'ambition ni de l'effort de l'honorable écrivain.

Avec le beau volume, sorti des presses de l'imprimerie nationale, que M. Wogue, professeur au séminaire israélite de Paris, nous

offre sous le titre attrayant de *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours* [1], nous entrons dans un autre ordre d'idées. Nous venons de voir un exégète protestant, passablement indépendant mais insuffisamment informé des exigences de la critique historique appliquée aux livres de l'antiquité religieuse, soumettre à une minutieuse analyse des textes dont le caractère incertain et flottant condamne à l'avance les résultats attendus d'une pareille enquête; M. Wogue, dont l'autorité à cet égard ne saurait être méconnue, s'est chargé pour sa part de nous donner le témoignage de la tradition israélite orthodoxe sur les livres de l'Ancien Testament. Là est la raison d'être, là est l'intérêt de sa publication. Qu'a été la Bible pour la tradition juive conservatrice ? Voilà ce que nous sommes reconnaissant au professeur israélite de nous apprendre [2], au moment où cette tradition — ni plus ni moins que la tradition chrétienne conservatrice — est appelée à céder la place aux vues de l'école historique, laquelle, cessant de s'inspirer soit du judaïsme soit du christianisme, se préoccupe uniquement d'appliquer avec exactitude à des textes antiques précieux les procédés universellement reconnus de la critique générale.

Le fait que l'ouvrage de M. Wogue ait été à l'origine un « simple manuel destiné aux élèves du séminaire israélite de Paris, » comme s'en explique l'auteur dans son *avertissement*, n'est point pour nous un inconvénient ; il est au contraire la preuve que l'auteur, n'ayant en vue que ce public restreint, nous rend sans réticence et sans atténuation la tradition qu'il avait pour mission d'exposer devant de jeunes théologiens. Malheureusement il ne sent pas que dans ce caractère strictement national et traditionnel est le vrai mérite de son œuvre et il semble s'excuser précisément de ce dont nous sommes tenté de le féliciter. « Quelques lecteurs, dit-il assez gauchement, trouveront peut-être que dans certaines questions soulevées ça et là par les

[1]) 1 vol. in-8 de p. V-383. Paris, 1881, chez Fischbacher.

[2]) C'est là un mérite sérieux, que M. Neubauer nous semble avoir un peu méconnu dans la critique, d'ailleurs très juste quant au détail, qu'il a faite de l'ouvrage de M. Wogue. (Voyez *Revue critique*, n° 38 (1881); cf. *Revue de l'histoire des religions* (1881), T. IV, p. 253 et nos propres observations sur une protestation de M. Wogue, *ibid.*, p. 254.

sujets que je traite, je n'ai pas fait une part assez large à la critique indépendante. Étant donnée l'origine de ce livre, la commune croyance du professeur et de ses élèves, il ne pouvait guère n'être pas orthodoxe. Mais la foi n'exclut pas la bonne foi, et je puis me rendre le témoignage d'avoir partout réservé ses droits à la vérité, de n'avoir esquivé aucune difficulté sérieuse, aucune objection fondée, et d'avoir résolûment abandonné la tradition rabbinique (qui sur bien des points, d'ailleurs, n'est nullement obligatoire) toutes les fois qu'elle m'a paru incompatible avec les données de la science ou de l'histoire. *Amicus Talmud, sed magis amica veritas.* »

Que l'orthodoxie chatouilleuse de M. le grand-rabbin Wogue se rassure! Et que nos lecteurs se rassurent à leur tour! Non, le respectable et savant auteur de l'*Histoire de la Bible* n'a abandonné ni le Talmud pour la vérité, ni la vérité pour le Talmud; il n'a même jamais couru sérieusement les dangers redoutables d'option qu'il se suppose à lui-même après coup. Il n'a pas eu à se prononcer entre le *Talmud* et la *vérité* parce que ces deux choses ne sont jamais parvenues à se distinguer dans son esprit, parce que les deux termes de tradition et de science sont restés synonymes à ses yeux au cours d'une longue carrière. Et cette incorruptibilité, qu'on ne saurait prendre en défaut, est encore une fois la raison d'être de son œuvre, constitue le motif pour lequel nous applaudissons à sa publication. L'opinion de M. Wogue, critique indépendant, se discuterait comme celle du premier exégète venu de France, d'Allemagne, d'Angleterre et de Hollande. La *déposition* de M. Wogue, héritier de l'exégèse juive appliquée à la Bible juive, nous la recueillons comme un document historique de premier ordre. Les Juifs ont fait ce livre admirable que l'Église chrétienne a cru devoir conserver dans sa collection sacrée; quel intérêt n'y a-t-il pas à savoir comment, interprètes nés ainsi qu'héritiers légitimes, ils l'ont, au cours de vingt siècles, compris et présenté!

L'*Histoire de la Bible* se compose de trois parties: histoire générale de la Bible, introduction à l'histoire de l'exégèse, histoire de l'exégèse. L'*Histoire générale de la Bible* traite de ses divisions,

de son contenu, de sa langue, de sa constitution définitive, c'est-à-dire de la fixation de son canon, de ses manuscrits et éditions. Dès les premières pages je relève une curieuse remarque. La division de la Bible en Loi, Prophètes, Hagiographes est fondamentale comme on sait; mais l'ordre des trois parties n'est point invariable. Dans un des plus anciens monuments de la synagogue, le *Mousâph de Rôch ha-chânah*, les hagiographes sont mis au second rang et les prophètes au troisième. M. Wogue incline même à croire que c'est là l'ordre primitif. La question est loin d'être dépourvue d'intérêt dans l'état actuel des études bibliques. La tradition, on le sait, fait une très grande différence entre le degré d'autorité qu'elle reconnaît à ces diverses parties, réservant au Pentateuque le bénéfice d'une inspiration divine directe. Quant au critérium de la canonicité d'un écrit biblique, le voici : « Un livre canonique est un livre *inspiré* à un degré quelconque et dont la forme est *authentique*. »

« Voyons maintenant, avec notre auteur et selon ses propres termes, quand et par qui a été écrit chacun de ces livres, quand et comment s'est formé le recueil biblique dans son ensemble. » Sur le premier point, le traité Babhâ-bathrâ du Talmud nous offre un document « unique mais capital, » d'après les indications duquel on obtient le tableau suivant:

Livres.	*Auteurs.*	*Transcripteurs.*
Pentateuque.	Dieu.	Moïse [1].
Josué.	Josué [2].	
Juges.	Samuel.	
Samuel.	Samuel, Gad, Nathan.	
Rois.	Jérémie.	
Isaïe.	Isaïe.	Ezéchias et son académie.
Jérémie.	Jérémie.	
Ezéchiel.	Ezéchiel.	La grande synagogue.
Petits prophètes.	Chacun d'eux.	*Idem.*
Psaumes.	Divers [3].	David.
Proverbes.	Salomon.	Ezéchias et son académie.
Job.	Moïse.	
Cantique.	Salomon.	*Idem.*

[1]) Réserve faite des huit derniers versets.
[2]) Sauf les cinq derniers versets.
[3]) Savoir : Adam, Melchisédech, Abraham, Moïse, Héman, Yedouthoun, Asaph, les trois fils de Coré et David pour la majeure partie.

Livres.	*Auteurs.*	*Transcripteurs.*
Ruth.	Samuel.	
Lamentations.	Jérémie.	
Ecclésiaste.	Salomon.	Ezéchias et son académie.
Esther.	La grande synagogue.	
Daniel.	Daniel.	La grande synagogue.
Ezra.	Ezra.	
Néhémie.	Néhémie.	
Chroniques.	Ezra.	

C'est ce tableau que M. Wogue va commenter brièvement. Sur le Pentateuque il conserve l'opinion de la tradition sauf pour les derniers versets; plus royaliste que le roi, il admet pour ceux-là aussi la *transcription* de Moïse afin de ne pas attribuer cette œuvre fondamentale « à deux mains différentes. » Il peut d'ailleurs invoquer à cet égard une autre tradition antique, qui lui semble préférable. Nous remarquons cette assertion, à laquelle se range l'auteur, que, « en résumé, d'après le Talmud, toutes les prophéties d'Isaïe lui appartiennent : la collection n'est pas de lui, mais elle est encore antérieure à l'exil. » Passant par-dessus les points où M. Wogue ne fait que des réserves de forme sur les attributions recommandées par le tableau ci-dessus, nous signalerons des réserves plus sérieuses sur les Psaumes. « Il y a, dit le savant écrivain, un certain nombre de psaumes qui trahissent visiblement, en tout ou en partie, l'époque de Salomon ou celle des derniers rois de Juda, ou celle de l'exil, ou même l'époque du retour. » Pour Job, l'origine mosaïque rencontre aussi des hésitations que confirment d'autres textes traditionnels. Je relève dans les quelques pages consacrées au Cantique des cantiques les lignes suivantes qui sont curieuses, mais qui sont surtout instructives pour le point de vue général de l'ouvrage : « Pour nous Israélites rabbanites, nous ne pouvons nous écarter de la tradition générale de la Synagogue, qui a consacré ce livre non seulement comme canonique, mais comme le premier des hagiographes... C'est bien le roi Salomon que nous avons, jusqu'à preuve contraire, à considérer comme le légitime auteur du célèbre Cantique. » Ainsi même pour les hagiographes, c'est-à-dire pour des écrits réputés d'une inspiration secondaire,

M. Wogue ne se résout pas à franchir les limites que lui prescrit la tradition et écarte résolûment tout soupçon de pseudonymie. Son embarras ne devient un peu grand qu'en présence de l'Ecclésiaste où « la critique est presque unanime à reconnaître le produit d'une époque très postérieure à celle de Salomon. » M. Wogue tient donc pour un système mixte, d'après lequel le fond serait de Salomon, « mais les développements et peut-être une grande partie de la rédaction » d'une autre époque. Le savant rabbin ne dissimule pas davantage les attaques soulevées contre l'authenticité du livre de Daniel. Ce qu'il y a, d'après lui, de plus grave peut-être au point de vue de la tradition, c'est que ce curieux document « paraît avoir figuré primitivement dans la série des prophètes. » Pourquoi l'en aurait-on retiré pour le reléguer dans la classe inférieure des hagiographes? M. Wogue ne s'en explique pas clairement, se bornant à proclamer bien haut, — ce qui est pour lui l'essentiel — « que le livre de Daniel a constamment joui dans la Synagogue d'une grande autorité. » Il finit pourtant par avouer « certaines difficultés, » qui peuvent avoir déterminé les talmudistes « d'une part à rejeter le livre parmi les hagiographes comme étant au moins en partie et dans son état actuel, d'une composition postérieure à Daniel; d'autre part, à nommer comme auteurs ou éditeurs les membres de la *Synagoga magna*, dénomination fort élastique, comme on sait, et « s'étendant jusqu'à Siméon le Juste, contemporain d'Alexandre ou de peu postérieur. » — « On peut admettre ici concurremment deux hypothèses, conclut notre auteur...: la première, c'est que l'œuvre de Daniel, primitivement fragmentaire et composée de plusieurs documents écrits par ce prophète à diverses époques, a été compilée, complétée et réunie en un tout par plusieurs membres de la grande assemblée...; la seconde, c'est que ce travail eut lieu vers la fin de la période d'activité de cette assemblée, c'est-à-dire du temps même des conquêtes d'Alexandre ou quelques années plus tard, mais non toutefois dans la période maccabéenne. »

En résumé, « pour la plus grande partie des livres, nous adoptons le dire du Talmud, ici comme exact et inattaquable en

lui-même, là au moins comme admissible jusqu'à preuve contraire... Notre principale divergence, en définitive, porte donc sur le Psautier, en ce sens qu'un petit nombre de psaumes, anté-mosaïques selon le Talmud, ne nous apparaissent pas comme tels et que plusieurs autres nous semblent manifestement postérieurs à David, bien que beraïtha (le tableau ci-dessus) et Ghemara paraissent, d'un commun accord, regarder ce roi comme l'éditeur définitif. » Voilà toute la divergence; on accordera qu'elle est insignifiante, malgré la gravité avec laquelle l'auteur en fait l'aveu. Un croyant moins convaincu aurait triomphé de cet accord manifeste, qui ne fait défaut que sur un point secondaire: M. Wogue le constate sans étonnement, comme une chose naturelle et dont le contraire seul serait incompréhensible.

Le peu que nous avons pu dire, d'après M. Wogue, de l'origine des livres bibliques pris séparément, ne rend pas — nous le regrettons, mais nous ne saurions faire autrement — l'impression très particulière qui se dégage de la lecture de ces quatre-vingts pages. C'est, avec la langue et la clarté de notre temps, un esprit d'un autre âge; à suivre cette discussion où les preuves « externes » jouent un rôle prépondérant, on se sent replongé dans la scolastique; on croit lire un manuel composé dans le style du XIXe siècle par un homme du XIIIe ou du XIVe. Par là on sent le renouvellement de la science historique, dont l'étude de la Bible a participé à son heure; on voit quel abîme nous sépare d'hommes que le hasard a confinés dans l'étroite enceinte du passé, et, avant que disparaissent ces derniers survivants d'un âge évanoui, on leur sait gré de consigner à notre profit la tradition dont ils sont les dépositaires comme les suprêmes représentants.

Le reste du volume offrira un intérêt, peut-être moins vif pour le point de vue que nous avons adopté, mais aussi réel. Dans l'*introduction à l'histoire de l'exégèse*, M. Wogue traite des anciennes versions. Mais la troisième partie, *l'histoire de l'exégèse* (juive) sera consultée avec un profit tout particulier par les non Israélites qui ont grand besoin de combler à cet égard une grave lacune. L'histoire de l'exégèse israélite forme à elle seule la

moitié du volume; elle sera accueillie par les amis de la science biblique avec un empressement tout particulier. — Nous n'en dirons pas autant du très insuffisant appendice intitulé : Les hébraïsants chrétiens.

Si le judaïsme traditionnel revit dans la remarquable compilation de M. Wogue, M. J. Darmesteter, dans une vigoureuse brochure apologétique, se propose de tracer, à la lumière du passé, sa voie au judaïsme moderne, émancipé par la révolution française [1]. Il n'est pas de question plus haute et qui mérite davantage l'attention de l'historien des religions.

Aux yeux de la tradition chrétienne, le judaïsme en produisant Jésus de Nazareth, Fils de Dieu et Sauveur de l'humanité déchue, a perdu sa raison d'être; sa partie ancienne, c'est-à-dire son histoire jusqu'aux origines du christianisme, est *une préparation;* à partir de la fondation de l'Église, c'est — qu'on nous passe l'expression — *une queue*. C'est là une idée qui révolte profondément le sentiment filial et familial des Juifs, quelle que soit la forme sous laquelle elle soit exprimée, fût-ce avec l'élévation de langage et de pensée d'un des esprits les plus libres de ce temps. A propos du *Coup d'œil* de M. Darmesteter, M. Scherer écrivait, en effet, il y a quelques semaines, les lignes suivantes qui m'ont frappé [2] : « L'effort de M. Darmesteter va à maintenir à la religion d'Israël le privilège de certaines vérités, la propriété de certains principes, dont elle resterait le représentant dans le monde. A la manière dont je me représente les choses, le judaïsme aurait, au contraire, passé tout entier dans les religions qui s'en sont détachées; il aurait épuisé sa sève et, avec sa sève, sa raison d'être dans les deux grands rameaux qu'il a poussés au dehors. Le christianisme et le mahométisme ne sont autre chose que des hérésies juives, cela est parfaitement vrai, mais l'hérésie à ce degré de puissance, mérite le nom d'évolution, de transformation, et si quelque chose est certain, c'est que la

[1]) *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*. Broch. in-8, de 21 p. Paris, Librairie nouvelle, 1881. Cf. l'appréciation de notre collaborateur M. Oort dans le *Bulletin du judaïsme post-biblique* (1881), T. IV, p. 184 et suiv.

[2]) Journal le *Temps*, du 17 août 1881.

grande, la mémorable action du judaïsme dans l'histoire des peuples s'exerce à peu près exclusivement, depuis dix-huit siècles, sous le nom et dans les formes du christianisme. » — « Je ne sais voir dans la Bible, dit encore M. Scherer, que le fait capital d'une morale religieuse et d'une religion morale, que cette admirable parole évangélique qui, toute nouvelle qu'elle paraisse, n'en est pas moins un écho, un prolongement de la parole prophétique. L'Évangile est déjà dans Isaïe et dans Jérémie. Jésus, à le bien prendre, n'a été que le dernier des prophètes, le plus grand, le plus tendre, le plus original, le plus populaire, mais absolument de la même inspiration. Que si son enseignement est devenu la religion que nous voyons, il ne faut pas s'en scandaliser outre mesure; le mythe et le rite sont l'alliage à la fois déshonorant et indispensable sans lequel le métal serait trop pur pour servir aux usages des hommes. Quoi qu'il en soit, le christianisme, je le répète, est essentiellement du judaïsme, et cette gloire doit suffire à celui-ci. C'est sous cette forme, dans tous les cas, c'est en vertu de l'accent particulier qu'elle a trouvé sur les lèvres de Jésus, que la pensée juive est destinée à conserver sa place dans la conscience de l'humanité. Le judaïsme est immortel parce qu'il a produit l'Évangile et parce que l'Évangile a été pour l'âme humaine une source d'expériences spirituelles dont les effets ne s'évanouiront jamais entièrement. »

C'est là, non plus dans les termes de sacristie que nous rappelions tout à l'heure, mais dans la langue vibrante et précise de la philosophie moderne, la même fin de non recevoir. La raison d'être du judaïsme ancien, c'est le christianisme auquel il aboutit naturellement : sitôt le christianisme paru, le judaïsme proprement dit n'a plus de raison d'être.

M. James Darmesteter savait trop bien et l'étendue et la profondeur du préjugé auquel il s'attaquait, pour ne pas procéder avec une extrême prudence. Il sent que sa thèse sera gagnée devant le tribunal de l'opinion s'il fait voir que l'histoire du peuple juif présente une unité, une cohérence, une continuité sans mélange, sans fissure, sans lacune. Il s'applique aussi à ne négliger aucun des traits qui la rehaussent. « Dans ce renouvelle-

ment, dit-il avec la gravité et la force d'un Guizot, dans ce renouvellement de la science historique qui sera une des gloires sûres de notre siècle, l'histoire du peuple juif occupera de jour en jour une place plus large, à mesure que les découvertes partielles, en se coordonnant, laisseront mieux paraître dans ses grandes lignes le développement de l'humanité aryo-sémitique. Ce qui, en effet, au regard de l'historien, fait l'intérêt propre de la nation juive, c'est que, seule entre toutes, il la retrouve à toutes les heures de l'histoire, et qu'en suivant le cours de ses destinées, il se voit transporté tour à tour au milieu de presque toutes les grandes civilisations et de presque toutes les grandes idées religieuses qui ont marqué jusqu'ici dans le monde civilisé dès l'aube de l'histoire. Il voit tour à tour défiler sur le chemin d'Israël les tribus nomades et polythéistes des Sémites primitifs, l'Égypte et son sacerdoce, la Syrie et ses dieux, Ninive et Babylone, Cyrus et les Mages, la Grèce et Alexandre, Alexandrie et ses écoles, Rome et ses légions, Jésus et l'Évangile; puis, quand l'unité nationale se brise et que la dispersion jette les Juifs aux quatre vents du monde, l'historien qui les suit en Arabie, en Égypte, en Afrique et dans tous les pays de l'Europe occidentale, voit encore passer sous ses yeux Mahomet et l'Islam, l'Aristote des Scolastiques et leur philosophie, toute la science du moyen âge et tout son commerce, les Humanistes et la Renaissance, la Réforme et la Révolution. »

Les conditions d'une étude d'ensemble de l'histoire du peuple juif, — tâche superbe mais effrayante, — ne se rencontrent que d'hier, grâce à un double et simultané progrès. D'une part, la liberté de penser entrée dans les mœurs, de l'autre, « une succession de découvertes inouïes et inattendues » rendent possible qu'on « tente » ou qu'on « entrevoie » cette « grande histoire. » Je m'accorde pleinement avec M. Darmesteter.

Nous avons été tout particulièrement curieux de voir si l'exposition que fait le jeune et intrépide auteur, de l'histoire et de la religion juive anciennes répondait à l'état actuel de la science. Le cadre premier, nous le reconnaissons avec plaisir, est tracé d'une main ferme et sûre : « A l'origine une tribu nomade, de race

sémitique; — après de longues migrations à travers les plaines de la Mésopotamie, de la Syrie et de l'Égypte, cette tribu établit sa demeure au milieu des peuples de Canaan, dans le voisinage des Phéniciens. L'histoire matérielle des Hébreux durant cette période est obscure; leur histoire religieuse plus encore,... il n'est point resté de trace distincte de l'itinéraire de leur pensée. La seule chose certaine et reconnue, c'est qu'ils sont primitivement idolâtres et polythéistes; ils le sont comme tous les peuples de la race dont ils sortent, sans qu'il soit possible cependant de déterminer les traits propres de leur mythologie... »

A peine établis en Palestine et constitués en nation, les Israélites, selon l'ingénieuse expression de M. Darmesteter, « s'assurent un dieu national, font contrat avec lui, l'opposent aux dieux nationaux des peuples voisins. Ce dieu national, cet Elohim ne diffère pas encore essentiellement de ses voisins, ni par les attributs qu'on lui prête, ni par le culte qu'on lui rend : il n'est pas encore la négation des autres dieux, ce n'est pas encore le dieu du monde, c'est le dieu d'Israël. » Sur ce point encore, M. Darmesteter, servi par sa vaste et sûre information, a marqué de traits aussi vifs que précis l'état des choses tel qu'il résulte des récents travaux de la critique. Dans ce qui suit, nous ne serons pas aussi complètement d'accord avec lui.

D'après le brillant apôtre du judaïsme, « toute l'histoire de la royauté n'est qu'une lutte continue, souvent sanglante, entre le dieu national et les dieux étrangers... Cette lutte, à laquelle se rattachent les grands noms de l'ancien prophétisme, se termine par la victoire du dieu hébreu, vers la chute de la royauté. » Ces assertions sont très contestables et ne me semblent devoir être admises qu'avec réserve; si les « grands noms de l'ancien prophétisme » désignent, ce que je crois, Élie et Élisée, il en faudra rabattre, la légende de ces deux personnages ne laissant pas même à l'examen un résidu historique certain. « Au même instant (où triomphe le dieu national), continue M. Darmesteter,... ce dieu lui-même subit une altération profonde. Ce n'est plus un dieu national à la façon des autres... Le dieu d'Israël, grandi par la défaite de son peuple, en devient le dieu universel, le dieu uni-

que, le dieu d'Isaïe et des prophètes, le dieu du décalogue, Jéhovah, celui qui est. C'est toujours bien le dieu d'Israël, puisqu'il s'est révélé à Israël seul, qu'Israël seul a su le deviner; mais c'est le dieu sans second; ce n'est plus le dieu jaloux du premier mosaïsme et des Elohistes, qui a faim de victimes et d'offrandes... » Ces lignes sont si éloquentes dans leur laconisme presque lapidaire qu'on préférerait se laisser entraîner à leur rythme impérieux plutôt que d'y relever des côtés faibles. Il y a d'abord, sinon une contradiction positive, au moins un certain vague dans la manière dont l'écrivain rattache le progrès dans la conception divine aux catastrophes finales du royaume juif, puisque l'idée « messianique » y est sensiblement antérieure, de son propre aveu. Ce qui est tout à fait inadmissible, c'est l'emploi du terme *élohisme* pour désigner la manière de voir ancienne, *le dieu particulier*, et de celui de *jéhovisme* pour exprimer l'idée plus récente du *dieu universel*. Tous les derniers historiens de la religion israélite ont rejeté cette vue, proposée il y a une quarantaine d'années, sinon plus, et dont une étude plus approfondie a démontré l'inexactitude. L'information de M. Darmesteter a été ici moins rigoureuse qu'à son ordinaire. Si le dieu national a un nom qui lui appartienne en propre, c'est celui de *Yahvéh* (Jéhovah); cela a été mis au-dessus de toute discussion. Quant à la désignation d'*Elohim*, elle appartient sans doute à des textes anciens, mais elle est également préférée par des auteurs post-exiliens comme exprimant mieux l'idée du divin, de la divinité. Le seul argument que le savant écrivain pourrait invoquer en faveur de l'identification qu'il admet entre le jéhovisme et l'idée du dieu universel, serait l'étymologie prétendue de Yahvéh (Jéhovah), « celui qui est. » Mais cette étymologie ne supporte pas l'examen, nous le ferons voir tout à l'heure, et d'ailleurs ne saurait prévaloir contre l'emploi de cette désignation dès les époques reculées. Je regrette vivement ce défaut d'une enquête assez récente, qui jette une obscurité fâcheuse sur une phase capitale de l'ancienne religion israélite.

Sous l'influence des mêmes théories, aujourd'hui abandonnées sans esprit de retour, M. Darmesteter nous représente à tort le sacerdotalisme et le ritualisme qui signalèrent la restauration

comme représentant « l'ancien élément national, » comme « un legs bizarre de la vieille idolâtrie sémitique. » C'est là une vue absolument erronée. J'aurais voulu voir aussi dégager avec plus de netteté l'idée juive post-exilienne et montrer quel fut le ressort de cette propagande juive qui fraya les voies au christianisme.

Rien de plus fin et de plus pénétrant que la manière dont est présentée la naissance du christianisme : « Parmi les messies d'un jour, qui passent et disparaissent sans lendemain sur la scène prophétique, il s'en trouva un qui laissa une impression si profonde sur quelques-uns des Juifs qui l'avaient connu de près, que ceux-là, au lieu de continuer à dire comme leurs frères : « Le Messie va venir, » se prirent à dire : « Le Messie est venu, » et quand il fut mort : « Le Messie est venu ; on l'a tué, il va revenir juger les morts et les vivants. » Cette croyance et cette attente eurent peu de prise sur la masse des Juifs, tout au rêve de la patrie terrestre, et qui savaient trop nettement ce qu'ils désiraient et ce qu'ils attendaient pour prendre ainsi le change de l'espérance ; mais elles eurent une prise merveilleuse sur les masses étrangères, à qui elles apportaient une si bonne nouvelle, que le mal allait finir, qu'un être merveilleux de justice et de douceur allait faire régner la paix et le bonheur. »

Ce judaïsme réformé devint une « religion mixte, compromis entre le passé et l'avenir et qui conquit le monde, auquel elle fit beaucoup de bien et beaucoup de mal ; beaucoup de bien parce qu'elle relevait le niveau moral de l'humanité, beaucoup de mal parce qu'elle arrêtait sa croissance intellectuelle, en rajeunissant l'esprit mythique et en fixant pour des siècles l'idéal métaphysique de l'Europe aux rêves de la décadence alexandrine et aux dernières combinaisons de l'hellénisme tombé en enfance[1]. L'histoire du christianisme appartient à l'histoire juive jusqu'au moment où cet élément mystique et métaphysique triomphe... L'histoire a donc ici double tâche : étudier le judaïsme dans le peuple juif et en dehors de lui. »

J'arrête ici mes citations et mon analyse. Il me suffira de dire

[1]) Nous ne relèverons point ce qu'il y a de trop absolu dans ces assertions.

encore que M. Darmesteter, après avoir retracé en quelques pages colorées et singulièrement neuves — au moins pour ses lecteurs non israélites — la vie si complexe de l'Israël dispersé et persécuté, arrive à l'époque de la Révolution française et y voit une époque décisive dans l'histoire du judaïsme, parce que « pour la première fois, sa pensée se trouve en accord et non plus en lutte avec la conscience de l'humanité... Le judaïsme est enfin arrivé en présence d'un état de pensée qu'il n'a pas à combattre, parce qu'il y reconnaît ses instincts et ses traditions. » En effet le judaïsme tout entier se ramène à deux dogmes : « Unité divine et messianisme, c'est-à-dire unité de loi dans le monde et triomphe terrestre de la justice dans l'humanité [1]. »

M. Scherer, dans l'article dont j'ai parlé plus haut, a relevé avec beaucoup de force l'exagération qui perce dans ces lignes : « Représenter le christianisme, écrit-il, comme ayant à demi avorté et le judaïsme comme n'ayant, au contraire, rien d'essentiel à abandonner pour continuer à jouer un rôle et à exercer une action bienfaisante, c'est à mon avis doublement méconnaître les faits. L'auteur oublie que ce dieu juif dont il vante l'unité est un dieu strictement national et dont le culte ne devait se répandre que pour rassembler les croyants à Jérusalem. Il oublie que, si le règne du Messie est un règne de justice, c'est en même temps un règne terrestre et visionnaire, une conception apocalyptique. Libre à l'écrivain de spiritualiser ces croyances pour en dégager ce qu'il croit en être le contenu essentiel, mais alors pourquoi ne pas accorder le même privilège au christianisme et ne pas

[1]) J'aurais voulu voir M. Darmesteter, dans l'intérêt même de la thèse qu'il défend et dont je souhaite avec lui le succès, s'arrêter ici et ne compromettre point ses avantages par une déclaration, qui a généralement semblé excessive : « Ce sont les deux dogmes qui, à l'heure présente, éclairent l'humanité en marche, dans l'ordre de la science et dans l'ordre social, et qui s'appellent, dans la langue moderne, l'un *unité des forces*, l'autre *croyance au progrès*. » Les lignes qui suivent étaient également à garder par devers soi : « C'est pour cela que le judaïsme, seul de toutes les religions, n'a jamais été et ne peut jamais entrer en lutte ni avec la science ni avec le progrès social et qu'il a vu et voit sans crainte toutes leurs conquêtes. Ce ne sont pas des forces hostiles qu'il accepte ou subit par tolérance ou politique, pour sauver par un compromis les débris de sa force : ce sont de vieilles voix amies qu'il reconnaît et salue avec joie, car il les a, bien des siècles déjà, entendu retentir dans les axiomes de sa raison libre et dans le cri de son cœur souffrant. » Ce judaïsme là n'est-ce pas plus encore le judaïsme de M. Darmesteter que celui de l'histoire ?

lui permettre de dégager aussi de sa métaphysique et de sa mythologie une idée plus haute et plus profonde? »

Voilà qui est à la fois si vigoureusement pensé et écrit que M. Darmesteter aura dû sans doute s'incliner devant cette rectification tombée de haut. Pourquoi donc mêlait-il à l'excellente thèse historique, dont il se constituait le défenseur, des considérations philosophiques et politiques auxquelles des esprits aiguisés devaient sans peine trouver réponse ?

Reprenons-la donc cette thèse. Au fond M. Darmesteter ne se propose nullement, comme quelques-uns de ses coreligionnaires, de ramener le christianisme au judaïsme. Il est d'esprit assez équitable, de jugement assez désintéressé, pour accorder à M. Scherer que « la grande, la mémorable action du judaïsme dans l'histoire des peuples, s'exerce à peu près exclusivement, depuis dix-huit siècles, sous le nom et dans les formes du christianisme. » Il n'en est pas moins fondé à dire que le judaïsme anté-chrétien constitue la religion à la fois la plus élevée de pensée et la plus sympathique à l'action morale conçue comme élément du bien-être social, qu'ait connue l'antiquité, et que ces caractères fondamentaux, conservés au travers des vicissitudes les plus inouïes, justifient sa présence et sa persistance dans les cadres de la société moderne. Nous ne pensons pas autrement.

Le premier qui ait osé dire ces vérités salutaires dans notre société affranchie du poids des religions d'État, ç'a été un des plus grands hommes de bien de ce siècle, Joseph Salvador[1]. M. James Darmesteter n'est que son fils spirituel et son héritier, et il se plaît à le proclamer[2]. Quand J. Salvador, jeune docteur en médecine de Montpellier, résolut il y a soixante ans de consacrer sa vie à la réhabilitation du judaïsme, il lui fallait, pour atteindre ce but, une ténacité, une intelligence, une vigueur d'âme et de pensée peu communes. Qu'étaient-ce en effet que les Juifs pour

[1]) *Joseph Salvador*, sa vie, ses œuvres et ses critiques, par le colonel Gabriel Salvador, 1 vol. in-18. de 539 p. Paris, Calmann Lévy, 1881.

[2]) Voyez *Annuaire de la Société des Etudes juives*, première année (1881), le travail intitulé *Joseph Salvador*, où M. J. Darmesteter a mis ses qualités ordinaires de finesse et d'élévation, en particulier les premières pages où l'écrivain explique comment il s'est rencontré sans le savoir avec son illustre prédécesseur et le cas qu'il fait de cet accord.

ceux qui avaient mission de communiquer aux hommes la pensée même de la divinité, sinon la nation déicide conservée par la sévérité divine comme un exemple à la fois mémorable et lamentable de l'infaillible accomplissement des jugements célestes ? Par une série d'ouvrages, tous inspirés par la même préoccupation, M. Salvador montra ce qu'avait été le judaïsme dans le passé et quelle était sa place dans le nouvel ordre de choses fondé sur la liberté de conscience.

L'œuvre était déjà si ferme, si solide, d'aspect si vigoureux et imposant bien des années avant la mort de son auteur, qu'un écrivain philosophique distingué pouvait la résumer en des termes auxquels le biographe de M. Salvador donne sa complète approbation. « Quel est le but que s'est proposé l'auteur de *Paris*, *Rome*, *Jérusalem?* écrivait M. Franck. Considérant avec raison comme une force toujours vivante, toujours active ce qu'il appelle la *religion des Écritures*, cette vieille foi du Sinaï, qui, après avoir produit successivement la nation et le culte des Hébreux, l'Évangile et toutes les variétés du christianisme, le Coran et les sectes musulmanes, pénètre encore aujourd'hui l'esprit, les mœurs, les institutions des peuples les plus civilisés de la terre, il s'en est contitué à la fois l'historien, le juge et le prophète ; il a voulu montrer ce qu'elle a été depuis son origine jusqu'à notre siècle, ce qu'elle est devenue sous l'empire de la société nouvelle créée par la Révolution et quel rôle lui est réservé dans l'avenir. Chacun des ouvrages de M. Salvador marque une des étapes qu'il a parcourues. — Dans l'histoire des *Institutions de Moïse*, nous assistons, pour ainsi dire, à la naissance du peuple hébreu; nous le voyons dès le berceau, marqué par la religion d'une empreinte ineffaçable, recevant d'elle ses mœurs, ses lois, son gouvernement, sa nationalité, tandis que la religion de son côté, ne semble vivre que par lui et dans lui. — Le livre qui a pour titre *Jésus-Christ et sa doctrine* nous représente le vieux dogme et l'antique législation consacrée par le Pentateuque, luttant contre une religion nouvelle qui, à l'abri même de leur autorité, en invoquant les noms de Moïse et des prophètes, travaille à les détrôner et à prendre leur place.

— La même foi politique et religieuse, le même esprit des Écriture opposant héroïquement une poignée d'hommes, les restes sanglants d'un petit peuple mutilé et opprimé, aux forces réunies du paganisme, c'est-à-dire à la puissance des Césars, tel est le spectacle qu'offre à nos yeux l'*Histoire de la domination romaine en Judée*. Enfin *Paris*, *Rome*, *Jérusalem*, c'est le dénouement de ce drame qui, après trois mille ans de durée, n'est pas encore fini; c'est la conclusion de ce syllogisme en action, c'est la liquidation du présent aussi bien que du passé, et le programme de l'avenir. — L'œuvre que M. Salvador s'est imposée se trouve donc accomplie. Son œuvre est là devant nous, tout entière, arrivée à son dernier terme de maturité. » Ainsi l'éminent penseur avait donné, non seulement pour lui-même, mais pour la religion tout entière dont il s'était fait le champion, une réponse au doute qui avait étreint sa jeunesse : « Si Jérusalem est anéantie de par la vérité et par le droit, pourquoi ne nous ferions-nous pas un devoir d'en convenir ? Qui nous empêcherait de reconnaître que la synagogue doit se dissoudre d'elle-même... ? Si, au contraire, la vérité et le droit amenaient à d'autres résultats, alors comment concevrions-nous le devoir qui nous serait dicté [1] ? »

En écrivant *J. Salvador, sa vie, ses œuvres et ses critiques*, l'héritier de ce grand nom a composé un chapitre des plus importants de l'histoire des idées religieuses au XIXe siècle, qu'on pourrait intituler ainsi : Comment une ancienne religion, après dix-huit siècles d'oppression et de silence, sait faire reconnaître son droit de cité dans une société transformée par une notion nouvelle des droits de l'individu. M. Gabriel Salvador a entrepris et mené à bout cette tâche de la façon la plus intelligente et la plus instructive. On ne ferme pas son volume, si plein et si riche, sans admirer l'humanité dans un de ses plus nobles représentants, sans vénérer le judaïsme comme un des plus purs flambeaux qui se soient allumés et continuent de briller sur la terre.

Nous ne dirons qu'un mot de la manière dont J. Salvador a conçu et exposé le judaïsme ancien, ce qu'il appelle le *mosaïsme* d'après une expression que l'état des études critiques autorisait

[1]) J. Darmesteter, dans *Annuaire*, etc., p. 12.

encore dans la première partie de ce siècle. Pour l'éminent écrivain, les « institutions de Moïse » sont l'œuvre d'un vigoureux penseur, lequel a jeté, en quelque sorte, dans leur moule un peuple encore primitif. Pour la science historique contemporaine les « institutions juives » sont le lent produit d'un développement interne, accéléré ou contrarié tantôt par les circonstances politiques, tantôt par d'éminentes personnalités [1]. Si l'unité de ces institutions cesse donc d'être pour nous celle qu'impriment à son œuvre le génie et le tour d'esprit propres à une individualité déterminée, elle n'en subsiste pas moins comme affirmation de l'unité interne de développement d'un groupe social fortement constitué. M. Salvador, d'ailleurs, en adoptant l'opinion traditionnelle, qui était plus commode à son objet et répondait davantage aux tendances de son esprit, n'apportait en cette question aucun parti pris. « Que le Pentateuque, s'exprimait-il, soit écrit par un seul homme ou par plusieurs, quelques siècles plus tôt ou plus tard, le Pentateuque offre un ensemble imposant dont les moindres détails ont exercé dans la pratique une longue influence. Il est à mes yeux Moïse ou le législateur, comme l'Iliade est Homère, comme les œuvres d'Hippocrate sont Hippocrate lui-même, quoiqu'on y signale aussi les traces d'une coopération successive, quoiqu'on ait révoqué en doute jusqu'à l'existence de ces grands hommes [2]. »

Ce qui me semble plus contestable dans l'œuvre de M. Salvador, comme dans les prétentions de quelques-uns de ses disciples, c'est son ambition de ramener le judaïsme ancien à ce que j'appellerai une *démocratie contractuelle*, les contractants libres étant d'une part la divinité, de l'autre le peuple. Bossuet avait déjà dit: « Dieu par le moyen de Moïse assemble son peuple, leur fait à tous proposer la loi. Tout le peuple consent expressément au traité. » Salvador force la note sans ménagement. Pour lui, la loi de Moïse n'est pas autre chose que « la raison humaine, formulée par Dieu, reconnue et consentie par l'homme... La loi est un

[1]) Voyez notre bref exposé intitulé *Mosaïque* (*Loi*) dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Tome IX.

[2]) Aussi M. Salvador intitule-t-il son grand ouvrage : *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu.*

pacte entre Jéhovah et le peuple à qui il l'offre : elle n'est pas imposée, elle est offerte et acceptée. — Moïse ayant exposé aux Hébreux toutes les paroles de Jéhovah, ils répondent d'une voix unanime : Nous les acceptons !.... Pourtant, si le culte de Jéhovah ne paraissait pas bon à vos yeux, l'option vous est laissée, choisissez aujourd'hui ce que vous trouverez convenable, ce qui vous plaît... Jéhovah est le législateur, mais le législateur consenti [1]. »

Eh bien ! non, cette *théocratie démocratique* n'est qu'une fantasmagorie ; elle n'a jamais existé chez les anciens Israélistes, il faut le dire bien haut. Il y a dans leurs institutions des choses admirables, un sentiment très vif de l'égalité et de la charité, par dessus tout une affirmation sublime de la solidarité sociale ; mais il n'y a jamais eu pour eux faculté *d'option* parce qu'il n'y avait pas liberté de conscience. L'idée d'un contrat conclu entre la divinité et son peuple préféré, par lequel la première s'engage à protéger celui-ci, et le second à remplir les obligations morales réclamées par la voix céleste, apparaît sans doute en maint endroit avec beaucoup de force et d'élévation, mais la législation d'un bout à l'autre proclame que celui qui aurait indiqué sa préférence pour une autre organisation aurait été mis hors la loi sans autre forme de procès. Les préoccupations philosophique et politique du commencement du siècle expliquent et excusent seules des exagérations qui, si elles étaient prises au pied de la lettre, bouleverseraient tout ce que nous savons d'un peu sûr touchant le développement des peuples de l'antiquité, où la religion et la nationalité étaient inséparables. Ce qui caractérise précisément encore le judaïsme de nos jours et lui assigne un caractère à part, c'est cette alliance demeurée indissoluble entre la race et la religion. Qu'on n'aille donc pas nous parler de liberté de conscience ! Qu'on ne nous représente pas Yahvéh (Jéhovah) disant aux Israélites, comme Léopold de Belgique à l'émeute : « Si vous en avez assez de moi, je me retirerai ! »

En terminant ce bulletin, nous consacrerons quelques mots à

[1]) D'après Darmesteter, *Annuaire*, etc., p. 17-18.

deux travaux importants relatifs au judaïsme ancien parus dans cette *Revue*.

Nos lecteurs n'ont pas manqué de remarquer l'ingénieuse dissertation que M. Gustave d'Eichthal nous a donnée sous ce titre : *Sur le nom et le caractère du dieu d'Israël Yahvéh (Jéhovah)*[1]. Le pénétrant écrivain s'y est attaqué à l'idée très universellement répandue dans les cercles savants que le nom du dieu national israélite trouve son explication dans la racine *hayah* (être), employé sous la forme archaïque, havah, dont il représenterait le futur-présent à la 3e personne du singulier, soit au mode *kal*, soit au mode *hiphil* : dans la première hypothèse, Yahvéh devrait se traduire par *il est*, dans la seconde par *il fait être*, ce qui aboutirait aux idées de *Être* (par excellence) ou de *Créateur*.

Il est incontestable que cette prétention étymologique tire son appui d'un passage fameux de l'Exode, dont il est indispensable de reproduire ici les principales lignes. Lors de l'apparition céleste à Moïse au Horeb (Exode, chap. III), la divinité se présente à son délégué comme le « dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. » Cette désignation semblant insuffisante à Moïse, il insiste pour obtenir quelque chose de plus précis : « Quand j'irai, dit-il, vers les enfants d'Israël, leur dire : *Le dieu de vos pères* m'envoie vers vous, — s'ils me demandent : Quel est son nom? — que leur répondrai-je? » Sommé de livrer son *nom propre*, Dieu répond : « Je suis celui qui est (Éheyéh asher éheyéh = sum qui sum). Tu répondras aux enfants d'Israël : *Éheyéh* (je suis) m'envoie vers vous. » — La curiosité de Moïse devrait sembler satisfaite. Il n'y paraît point, puisqu'une seconde réponse, très différente, suit la première. « Dieu, continue le texte, dit encore à Moïse : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : *Yahvéh, le dieu de nos pères*, le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, m'envoie vers vous. Voilà mon nom pour l'éternité, voilà mon nom de génération en génération. »

Il suffit d'apporter à l'examen de ce passage un peu de la précaution que réclament les textes de l'antiquité hébraïque, si

[1]) *Revue de l'histoire des religions* (1880), T. I, p. 357.

volontiers surchargés et interpolés, pour sentir que la version primitive a subi une altération. La seule des deux réponses qui convienne à la question posée est la seconde; la première (dans l'ordre actuel du texte) a été insérée après coup par un théologien jaloux de faire ressortir le sens profond contenu dans le nom divin, sens profond que le vocable Yahvéh lui semblait insuffisant à exprimer. Là où un premier auteur avait dit : le nom du Dieu national d'Israël, du Dieu de ses ancêtres, est *Yahvéh*, un théologien de récente époque déclare que le principe de la divinité est l'*être*.

Ce premier point fixé, — et M. d'Eichthal l'a tiré au clair avec trop de soin pour qu'on puisse désormais contester la justesse de sa supposition, — une autre question se pose : l'auteur de l'explication métaphysique du nom divin a-t-il prétendu rattacher le nom *Yahvéh* à la racine hayah (havah), comme l'admettent implicitement tous ceux qui ont eu à s'occuper du passage en question? Là encore, à mes yeux, M. d'Eichthal a vu parfaitement clair. Si le théologien interpolateur avait voulu ramener l'étymologie de Yahvéh à la racine *être*, il s'y serait pris tout autrement; il aurait entrelacé son explication à la déclaration du texte qu'il avait sous les yeux et non *substitué* sa propre déclaration à celle de l'écrivain sacré, qu'il relègue délibérément au second plan. Il se serait également arrangé pour que le nouveau nom divin *Éheyéh* se rapprochât tant soit peu de l'ancien : or à qui fera-t-on croire que *Éheyéh* et *Yahvéh* puissent jamais se confondre? Certainement, si pour l'auteur de l'interpolation, Yahvéh avait signifié soit *il est*, soit *il fait être* (Être ou Créateur) il aurait trouvé le moyen de l'indiquer. Mais il n'en a cure. Ce qu'il veut, ce n'est pas interpréter le nom antique d'Yahvéh, c'est révéler le secret de l'idée divine : quel est le nom (le sens profond, l'idée) du Dieu des ancêtres? — C'est l'idée *d'être*. — Quand s'est rencontré ce métaphysicien? Il n'est point aisé de le dire. N'y a-t-il pas là déjà l'influence de la philosophie grecque telle qu'elle a pu se produire à partir des conquêtes d'Alexandre? — C'est probable.

Et maintenant que signifie le nom de Yahvéh? C'est sans

doute, les textes sont là pour le prouver, une désignation ancienne. On est libre, — pourvu qu'on se défende d'une affirmation trop rapide ou trop entière, — de le rapprocher du radical *havah*, auquel il peut se rattacher grammaticalement en conservant sa vocalisation habituelle [1]. Si donc nous considérons Yahvéh comme la troisième personne du futur (kal ou hiphil) du verbe havah, voilà ce que le lexique hébreu nous apprend sur le sens de cette racine : Havah signifie bâiller, être béant (gæhnen, klaffen, *hiare*) ; en arabe, ce radical a donné naissance à un dérivé pour lequel le dictionnaire emploie les mots : le χάσμα qui sépare le ciel de la terre, c'est-à-dire l'atmosphère large et vide. De là, le sens de *libere ferri*, *labi*, *cadere*, *deorsum ruere* [2].—En entrant dans cet ordre d'idées, on entrevoit une série de significations beaucoup plus appropriées à l'aurore d'une civilisation. Yahvéh pourrait donc désigner le ciel béant ou bâillant (*hiat*) ou, si l'on veut encore, l'éclair. Pour ma part, je ne me prononce en aucune façon pour l'une ou l'autre de ces suppositions. Je dis seulement que, si l'on persiste à rattacher Yahvéh à la racine havah, c'est dans la direction que j'indique qu'il convient, dans l'état actuel de la science, de porter sa curiosité. — En tout état de cause, M. G. d'Eichthal a rendu un service sérieux aux études religieuses hébraïques en montrant la fragilité d'une hypothèse passée presque à l'état de lieu commun de la science.

M. Joseph Halévy, de son côté, dans une étude intitulée : *Esdras et le code sacerdotal* [3], s'est attaqué à l'une des plus grosses questions de l'histoire israélite. « Je ne connais, dit notre collaborateur, aucun personnage de l'Ancien Testament qui ait été aussi gratuitement surfait que le prêtre et scribe babylonien Ezra ou Esdras. La légende talmudique voit en lui un second Moïse;

[1]) Seulement, puisqu'il s'agit d'un nom ancien, il ne faut pas, comme y incline M. d'Eichthal (p. 371), demander l'explication à une « racine araméenne », c'est-à-dire récente, et revenir par ce chemin détourné au sens : *Il est* ou il *fait être*. *Havah* n'est en effet égal à *Hayah* que pour la basse époque. Voyez Gesenius, 8e édition allemande, p. 213.

[2]) Gesenius' h. und c. Handwörterbuch ü. das A.T. 8e Auflage von Mühlau und Volck, 1878, *sub voce* havah, p. 213, colonne 2.

[3]) *Revue de l'histoire des religions* (1881), T. IV, p. 22.

l'école critique moderne le considère comme le promulgateur, parfois même comme le compilateur du Pentateuque; tous font de lui un homme extraordinaire, dont l'action aurait fait époque, voire point tournant dans le développement du judaïsme. Et cependant, si on consulte l'histoire, on ne découvre rien qui puisse justifier une appréciation aussi enthousiaste. »

Esdras, mis sur la sellette dans la personne de ses patrons contemporains, est l'objet d'un véritable réquisitoire, conduit avec une verve et une sûreté qui ne peuvent manquer de faire une grande impression. D'après M. Halévy, ce prétendu « introducteur de la loi » n'était qu'un personnage fort médiocre et secondaire, nullement à la hauteur d'un tel rôle et auquel les textes prêtent en effet de tout autres préoccupations. « Même en supposant, écrit-il, la parfaite historicité de tous les faits rapportés par l'auteur des Chroniques, il sera, je crois, impossible de méconnaître combien peu la personne d'Esdras avait les qualités nécessaires à un promulgateur d'une nouvelle législation, que dis-je, à un simple réformateur d'abus. D'après la donnée formelle du narrateur, Esdras n'eut, dès le début, que la seule ambition d'étudier et d'accomplir à son aise les observances de la loi et d'en propager la pratique parmi la masse ignorante du peuple » (Esdras VII, 10). D'après cet écrivain, un psaume (le LIe) est de nature à nous expliquer l'état d'esprit du « prêtre et scribe, » et M. Halévy nous donne de cette page une maîtresse traduction, qui a été pour moi, comme elle le sera pour d'autres, un lumineux éclair sur une époque obscure et mal comprise. Quant à savoir si le code dont Esdras donna solennellement lecture au peuple assemblé, était un nouveau code sacerdotal connu de lui seul (tout au plus des chefs de la communauté), comme le prétendent de récents auteurs (Kuenen, Reuss, Wellhausen), M. Halévy le conteste également soit par les résultats tirés d'une analyse très soignée et très lucide du texte, soit au moyen de pénétrantes remarques. « L'histoire, dit-il, n'a point cru devoir indiquer qu'il y eût là une nouvelle législation, et ce silence est d'autant plus significatif qu'elle eut soin de noter les noms des principaux lévites qui expliquaient au peuple la teneur de la lecture, ce qui fait voir

que les passages qui firent l'objet de cette lecture leur étaient familiers, etc... » D'après notre collaborateur, une chose demeure certaine, « c'est qu'il n'existe aucune raison sérieuse pour attribuer à Esdras la promulgation du code sacerdotal et encore moins la rédaction définitive du Pentateuque. »

Sur le second point, M. Reuss, et nous l'en avons loué [1], s'était déjà séparé du groupe de savants visés par M. Halévy, en réclamant un intervalle entre la promulgation du Code sacerdotal et l'achèvement du Pentateuque. Sur le premier, qui est de beaucoup le plus important, la remarquable dissertation du vigoureux critique ne manquera pas de rouvrir le débat. Il est certain qu'on a commencé à mettre en avant ce nom d'Esdras parce que cela a semblé un clou tout trouvé pour y accrocher une œuvre qui, sans cela, restait quelque peu en l'air. Puis on s'est attaché à confirmer cette désignation par des raisons de valeur diverse, dont celle empruntée à la tradition rabbinique n'a — M. Halévy a cent fois raison de le dire — aucune espèce de valeur et dont on ne peut pas dire des autres qu'elles soient, à l'heure qu'il est, élevées au-dessus de la discussion. Ce qui a le plus encouragé la critique dans cette voie, ç'a été l'assentiment général donné à la proposition de rattacher la législation deutéronomique à la fameuse découverte du « livre de la loi » sous Josias. On espéra donc trouver dans Esdras et dans le passage, discuté ci-dessus, qui note son intervention dans la promulgation de la loi, un point d'attache non moins solide pour une œuvre que, d'après ses caractères internes, on estimait se rapporter à l'époque de ce personnage. C'était peut-être un poids bien lourd, pour reprendre notre image de tout à l'heure, accroché à ce clou, lequel, secoué comme il vient de l'être par M. Halévy, semblera désormais ébranlé, sinon arraché tout à fait.

La thèse elle-même, avancée par Graf, soutenue avec autant de verve que de solide érudition, par MM. Reuss, Kuenen, Wellhausen et qui, après quelques résistances, commence à être généralement acceptée par la critique indépendante, à savoir la

[1]) *Bulletin de la religion juive* dans la *Revue* (1880), t. I, p. 222 et suiv.

succession de ces trois grands chaînons : document jéhoviste-prophétique, Deutéronome, code sacerdotal, correspondant le premier aux IX-VIIIe siècles, le second à la fin de la royauté, le troisième à la restauration post-exilienne, est-elle ébranlée, à son tour, par la démonstration, provisoirement admise avec M. Halévy de l'insignifiance du rôle d'Esdras? Il ne me le semble pas. Outre que le concert de tant d'hommes éminents qui ont dû tous — le fait est capital — sacrifier, pour arriver à cette conviction, des préjugés plus ou moins tenaces et ont cru devoir s'incliner devant les faits ; outre que ce concert, dis-je, est une présomption singulièrement grave en faveur de la vérité générale de la thèse en question, le fait d'un rattachement hâtif à un fait historique mal interprété ne saurait l'infirmer. Détachons ce lien, s'il est reconnu qu'il n'est pas à sa place ; il n'en restera pas moins que le code sacerdotal est l'expression autorisée des vues qui prévalurent lors de la reconstitution du judaïsme après l'exil de Babylone [1].

M. Halévy assure, il est vrai, en terminant son article, et cherche à démontrer que « le Lévitique et les livres qui le précèdent forment le point de départ de nombreuses allusions dans les psaumes antérieurs à Esdras et dans le XXe chapitre d'Ezéchiel et sont par conséquent antérieurs à la captivité. » C'est peut-être aller un peu vite en besogne ; quant à nous, auquel il est impossible d'entrer actuellement dans le détail de cette discussion, nous n'opposons pas davantage de parti pris à cette constatation. Nous craignons seulement, — c'est au moins une impression, — que M. Halévy, suivant à tort l'exemple de ceux qu'il combat, n'incline à considérer Exode-Nombres en bloc comme étant ou n'étant pas d'une époque donnée. Nous pensons plutôt que, tandis que la législation reconnue pour la plus antique n'échappe pas elle-même au soupçon d'interpolations et de remaniements plus récents, le code sacerdotal peut fort bien recéler des parties anciennes sans cesser d'être toutefois l'expression

[1]) Ce qui prouve aussi que ces questions sont loin d'avoir reçu une solution définitive, c'est la tentative que projette actuellement M. d'Eichthal (cité toutefois par M. Halévy comme un des défenseurs de l'idée qu'il repousse) de rattacher à Esdras non plus le code sacerdotal, mais le Deutéronome lui-même. La *Revue* publiera prochainement une étude de ce savant sur ce sujet.

authentique d'une civilisation et d'un état d'esprit arrêtés, qui sont ceux de la restauration. Ainsi pourrait se justifier la thèse finale de M. Halévy, sans avoir pourtant tout l'effet qu'il en attend.

Nous dirons en terminant que c'est avec un vif plaisir que nous voyons un esprit aussi acéré aborder une question où les hébraïsants d'origine israélite se sont laissés devancer et éclipser par les savans d'origine non israélite. Quand même M. Halévy devrait apporter dans les travaux de l'école critique moderne le même trouble qu'il a jeté dans les rangs des assyriologues par son hypothèse de l'*allographie hiératique*, cette *Revue* est trop amie de l'esprit de recherche indépendante pour ne pas lui être reconnaissante d'un effort où l'histoire saura trouver finalement son profit [1].

Maurice Vernes.

[1]) Nous rendons compte dans la *Revue critique* (numéro 52, 1881), d'un travail de M. Studer sur le livre de Job où il arrive à des résultats analogues à ceux que nous avons défendus nous-même. (Cf. *Revue*, p. 229 et suiv.) — M. Reuss, notre infatigable maître, vient de publier la première partie d'une *Histoire des livres de l'Ancien Testament* (en allemand). Nous en parlerons longuement quand l'ouvrage, dont on annonce à bref délai la seconde partie, sera achevé.

LA FOI EN LA RÉDEMPTION

ET AU MÉDIATEUR

DANS LES PRINCIPALES RELIGIONS [1].

Chaque acte vraiment religieux consiste dans l'union d'un acte divin de révélation et d'un acte humain de foi. C'est le concours de Dieu et de l'homme. Il faut distinguer les deux éléments, non les séparer; c'est la grâce et la foi. Ce qui prouve bien la réalité de ce double élément, c'est que partout l'effet que la religion demande à produire, c'est-à-dire délivrance du malheur et acquisition d'un salut supérieur, passe pour être la conséquence de la révélation divine d'une part et celle du culte de l'homme de l'autre. La représentation religieuse combine ces deux côtés dans la contemplation idéale des *figures médiatrices* de l'histoire et de la légende religieuses. Elles rendent sensible à la foi le rapport du divin et de l'humain dans une unité personnelle, soit qu'envoyés de la divinité, elles servent d'intermédiaires de la révélation par leur *activité*, soit que par leur *essence* elles tiennent le milieu entre Dieu et l'homme, participent à l'une et l'autre nature et incarnent ainsi l'union religieuse dans leur personnalité métaphysique.

I.

Commençons par *les médiateurs des religions de la nature*. Tantôt ce sont des dieux devenus hommes qui pendant quelque temps ont accompli leurs actes bienfaisants sur la terre en faveur de l'humanité; tantôt des hommes divinisés qui montent sur l'échelle du mérite et du bonheur; tantôt des fils de dieux qui engendrés d'immortels, manifestent leur origine supérieure dans une vie humaine sublime et glorifient cette vie par une ascension finale dans le monde des dieux. Nous aurons donc à ramener la formation de telles légendes à une double cause; l'une idéale ou mythologique, l'autre réelle ou historique.

1) D'après Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.*

Ce sont *ou* les dieux de la nature qui dégénèrent dans la mythologie en demi-dieux ou en fils humains des dieux, *ou* des hommes éminents, qui s'élèvent à l'état de demi-dieux dans l'admiration des contemporains et surtout dans le souvenir pieux de la postérité. Chez les figures principales des légendes héroïques des peuples nous avons sans doute une fusion de deux facteurs, du mythe des dieux et de la légende historique. Cela est vrai des héros de l'épos grec, romain, allemand, comme de ceux de l'épos de l'Inde et de la Perse. La légende des héros offre plus que toute autre une fusion de vieille foi et de vieille tradition, d'idéal et de fait. Les héros sont d'une part des êtres idéaux, surhumains, demi-dieux ou fils de dieux descendus des dieux de la nature; et de l'autre, à la fin les héros nationaux des temps anciens, leurs rois et leurs législateurs, leurs chefs dans les combats, les dompteurs de la barbarie, les fondateurs de l'ordre civil et du culte, les pères des générations royales et sacerdotales. En transportant tous ces souvenirs historiques aux figures idéales des héros on rendit la tradition nationale plus idéale et la légende héroïque plus humaine et plus nationale. L'union de ces deux facteurs, *la légende* et *la fiction*, devait produire des résultats extraordinaires chez un peuple intelligent et enveloppé dans de grands mouvements. Elle est aussi fort importante à observer pour l'appréciation des héros et des médiateurs des religions supérieures.

Le groupe de légendes le plus instructif est celui de *Héraclès*. C'est le Dieu du soleil devenu le héros du soleil, qui accomplit victorieusement sa course au travers de toutes les terreurs de l'année et purifie la voûte céleste pour lui-même et pour son père, le Dieu du ciel, symbole de la lumière triomphante au sens physique et moral. Fils très éprouvé et pourtant victorieux de Zeus et d'une mère humaine, il est la manifestation et la preuve de l'invincible force divine dans l'humilité terrestre de la vie humaine comme dans sa glorification céleste. Il est aussi bien le modèle de la grandeur humaine, qui souffre et combat au milieu de peines sans fin, que le héros divin qui, envoyé d'en haut, et pourvu de force surhumaine, devient le libérateur de l'humanité accablée (Ἀλεξίκακος *arcens malum*. Σωτὴρ). Si dans l'origine son œuvre se rapporte principalement à purifier la terre de monstres et de toute barbarie, les allusions morales profondes ne manquent pas. C'est ce qu'il faut dire surtout des rapports de Héraclès et de Prométhée. Si celui-ci est le représentant de l'humanité naturelle qui par ses efforts titaniques de liberté et de civilisation se précipite dans la faute et le malheur, Héraclès est l'homme divin qui justifie son origine divine par l'obéissance qu'il déploie dans son activité et dans sa souffrance et qui mérite d'être exaucé. C'est lui seul qui puisse délivrer de sa souffrance le malheureux abandonné de Dieu et des hommes. C'est l'idée du premier et du second Adam, de celui qui apporte la mort et de celui qui en triomphe. Héraclès apparaît aussi comme vainqueur des enfers en réprimant et en emmenant le chien infernal, Cerbère; c'est dans cette qualité qu'il est surtout représenté dans les mystères et mis sur la même ligne que Orphée (le μυσταγώγος). Sa fin représente encore cette victoire que la force divine avait remportée sur les puissances de la mort et qui résumait son œuvre de délivrance : au haut de la sainte montagne d'Oeta s'élève, du sein des flammes qui dévorent son enveloppe terrestre, vers le ciel le héros glorifié, enveloppé du nuage de son

père Zeus, conduit par Athéné, entouré de Niké, reçu en triomphe par les Olympiens, et couronné de la guirlande du vainqueur. La colère du destin (Héta) est apaisée et une joie éternelle attend le vainqueur accompli. Remarquons enfin que ce Dieu, homme mythique qui symbolise si merveilleusement la bassesse et la grandeur, la tristesse et la joie, devint encore finalement dans la fable de Prodicus l'idéal allégorique de la vertu purement humaine; idéal dont l'héroïsme consiste dans le triomphe moral sur soi-même, préférant le chemin pénible de la vertu sous la direction d'Athéné à celui de la jouissance inférieure au service d'Aphrodité. Voilà le type de la καλοκαγαθία, contrastant avec le point de vue oriental, tel que la légende du choix opposé de Pâris l'a symbolisé.

On retrouve des idées analogues dans les mythes d'Apollon et de Dionysos, les dieux du soleil et de la lumière. *Apollon*, souillé d'un homicide, doit, pour l'expier, s'enfuir et servir auprès d'Admète en qualité de berger. Ce n'est qu'après s'être purifié ainsi qu'il revient comme le Dieu pur, vraiment lumineux et devient en fondant un culte expiatoire pour les mortels dont il connaît et déplore la faiblesse, un libérateur de toute impureté, depuis la faute qui souille jusqu'à la passion qui enveloppe l'âme. Ici encore le sauveur n'est pas Dieu en lui-même dans son élévation inaccessible, mais le Dieu homme qui entré dans la vie humaine a pris la forme de serviteur, participé à la fragilité humaine et compati au sort commun par la souffrance personnelle.

Dionysos, placé entre le dieu du soleil Apollon et le héros du soleil Héraclès, représente la force divine (l'ardeur vivifiante du soleil) qui succombe temporairement à la mort, mais pour ressusciter victorieusement, paré de jeunesse et comme régénéré. S'il meurt à l'époque du jour le plus court, sa descente aux enfers, comme celle de Héraclès, est un triomphe remporté sur l'empire des morts. Il revient de ces profondeurs indompté pour achever son triomphe au travers du ciel et faire son entrée triomphale en héros glorifié dans l'Olympe. L'affinité de ce mythe avec ceux de Héraclès est évidente; l'un et l'autre ont la nature pour base, plus visiblement pourtant dans celui de Dionysos que dans celui de Héraclès, qui a revêtu la forme plus spirituelle d'une vie mûrie par l'épreuve et consacrée au salut de l'humanité.

II

Après avoir considéré la *médiation* dans la religion grecque, qui tient le milieu entre la religion de la nature et la religion morale, nous allons en étudier le caractère dans les *religions historiques*.

Ici, la plus haute révélation de la divinité rédemptrice ne saurait consister dans les événements physiques, ni dans les gestes que les héros accomplissent dans l'intérêt de la civilisation en général. Dans les religions historiques, la plus haute manifestation de Dieu se fait dans la conscience religieuse; d'où il suit que les vrais médiateurs entre Dieu et l'homme sont, à leurs yeux, les personnalités, qui occupèrent une première place dans la formation et le développement de la religion et notamment les *fondateurs* eux-mêmes. *L'idée qu'une*

association religieuse se fait de la personne et de l'œuvre de son fondateur réfléchit la conscience religieuse de cette association et ses vues sur l'essence de la religion en général. C'est ici que la philosophie religieuse et la dogmatique positive se touchent de très près. Et il n'est pas permis de négliger ce contact; il y va de l'intelligence philosophique des dogmes positifs les plus importants. Remarquons cependant qu'à notre point de vue philosophique, il importe moins de savoir ce que ces personnages religieux ont été *historiquement*, que ce qu'ils ont été pour la *foi* de leurs partisans. Ce sont deux questions qu'il ne faut pas confondre : l'appréciation idéale de la foi et la réalité historique de son fondateur. Nous ne tenons compte de la question historique que pour autant que la vie du fondateur donna l'impulsion à la formation de sa communauté et indirectement à celle de l'appréciation idéale de la personne de son fondateur.

III

Commençons par la *religion persane* et son fondateur *Zarathustra*. Ses partisans lui assignent une place au centre de l'histoire du monde. Trois mille ans séparent son apparition de la création; c'est la première moitié de la durée du monde; le mal (Ahriman) l'a dominée. Cependant avec Zarathustra se prépare un heureux revirement; c'est pourquoi les bons esprits se réjouissent à sa naissance, tandis qu'Ahriman, pressentant sa défaite prochaine, cherche à neutraliser le champion du royaume de la lumière en lui offrant la domination de la terre pour prix de sa desertion d'Ahura. Mais Zarathustra résiste à la tentation et devient le premier prédicateur de la vraie parole divine qui défait les démons et apporte le règne et les biens d'Ahura. La lutte progressive du royaume de Dieu durera encore 3000 ans à partir de Zarathustra. C'est à ce terme que de sa demeure sortira le consommateur de son œuvre, le grand Sauveur *Soaschyang*, qui dans un dernier combat domptera le dragon des ténèbres, opérera la résurrection universelle des morts, jugera le monde et affermira à jamais le règne d'Ahura sur la terre renouvelée. Ce Sauveur de l'avenir est la copie chargée du Sauveur historique; il s'y mêle des légendes héroïques mythologiques provenant de son identification avec l'ancien héros Verethragna. L'importance médiatrice de Zarathustra consiste donc en ce qu'il annonça, par sa parole et sa vie, le mérite religieux de l'unité et de la spiritualité de Dieu qu'il avait recueillie d'Ahura lui-même, et prépara ainsi la délivrance du monde de la puissance des démons; délivrance dont la foi persane attend l'achèvement du Sauveur historique, non il est vrai, directement et personnellement, mais par son retour dans son *alter ego*.

(*A suivre.*)

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

(SUITE)

III. **Journal asiatique**. *Juillet*. ERNEST RENAN, Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant l'année 1880-1881. — *Août-septembre*. RENÉ BASSET, Études sur l'histoire d'Ethiopie (suite). ARTHUR AMIAUD, Matériaux pour le dictionnaire assyrien. *Nouvelles et Mélanges*. Communication de M. J. Halévy.

IV. **Revue des Études juives**. *Juillet-septembre*. ZADOC KAHN, Le Livre de Joseph le Zélateur (fin). — ISIDORE LOEB, La Controverse de 1240 sur le Talmud (fin). — MOISE SCHWAB, Les Incunables hébreux. — PERUGINI, L'Inquisition romaine et les Israélites. NOTES ET MÉLANGES. *Joseph Perles*, Études talmudiques. *Joseph Derenbourg*, Année de la composition du Tanna debé Eliahou. *Ulysse Robert*, Donation du cimetière des juifs de Dijon à l'abbaye de la Bussière. — Revue bibliographique sur le troisième trimestre 1881, par *Isidore Lœb*.

V. **Revue archéologique**. *Juillet*. DELATTRE, Inscriptions de Chemtou (Simittu) en Tunisie. (Suite.)

VI. **Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie.** 15 *août*. BONAVENTURÆ Breviloquium operâ A. Mariæ, compte rendu par *P. Mazoyer*. — 1er *septembre*. C. HOLSTEN, Das Evangelium des Paulus, compte rendu par *L. Duchesne*. — 15 *septembre*. GOUILLOUD, Saint Eucher, Lérins et l'Église de Lyon au ve siècle, compte-rendu par *L. Duchesne*. — 1er *octobre*. VARIÉTÉS : Les corps saints des catacombes romaines par *L. Duchesne*. 1er *novembre*. — AUBÉ, Études sur les actes des martyrs scillitains, par *L. Duchesne*.

VII. **Revue historique.** — *Septembre-Octobre*. *Bulletin historique*. France, par *G. Fagniez*. — Pays-Bas, par *J.-A. Winne*. — Pologne, par *A. Pawinski*. — *Comptes rendus critiques*. P. GENER, La Mort et le Diable, c. r. par *J. Darmesteter*. — H. VAST, Le Cardinal Bessarion, c. r. par *Louis Leger*. — *Novembre-Décembre*. ERNEST RENAN, Les Premiers martyrs de la Gaule, 177 ans après Jésus-Christ. (Extrait du VIe volume des *Origines du christianisme*, intitulé *Marc-Aurèle*.) — *Bulletin historique* : France, par *G. Monod*. — An-

gleterre, par *J. Bass Mullinger*. — Allemagne (travaux relatifs à l'histoire romaine), par *J. Haupt*. — *Comptes rendus critiques*. M. Droin, histoire de la réformation en Espagne, c. r. par *A. Morel-Fatio*. — D. Haigneré, Cartulaire des établissements religieux du Boulonnais, c. r. par *A. Giry*.

VIII. **Revue des questions historiques**. — 1er *octobre*. A. du Boys, Lanfranc et Guillaume le Conquérant (l'écrivain voit dans l'entreprise de Guillaume le Conquérant « une mission religieuse et civilisatrice »). — *Douais*, Les Sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France. (Énumération chronologique des sources, contenant d'utiles renseignements.) — H. de l'Epinois. La Légation du cardinal Caétani en France (en 1589-1590 d'après les documents des archives du Vatican et de la bibliothèque Barberini). — Lettre de *M. Leonetti* en réponse à un précédent article de M. de l'Epinois sur Alexandre VI et réplique de *M. de l'Epinois*. — L. Lévêque, le Concile de Nîmes à la fin du IVe siècle. — Vaesen, Un Projet de translation du concile de Bâle à Lyon en 1436.

IX. **Theologisch Tijdschrift** (de Leyde). 1er *septembre*. — I. Hooykaas. Iets over Middelbaar Godsdienst onderwijs. — Comptes rendus. Fairbairn, Studies in the life of Christ, c. r. par *Van Bell*. — G.-A. Chadwick, Christ bearing witness to himself, c. r. par *Van Bell*. — F. Weber, System der alt-synagogalen palæstinischen Theologie, c. r. par *H. Oort*. — D. Castelli, Il commento di s. Donnolo sul libro della creazione, c. r. par *H. Oort*. — N. T. Græci edit. Basileensis, c. r. par *J. J. Prins*. — Bulletin littéraire, par H. Oort, traitant de *Delitzsch*, Rohling's Talmudjude, *Rohling's* antwort an Prof. Delitzsch; *J. Hamburger*, Die Nichtjuden und die sekten in Talmud-Judenthum; *T. Tal*, Een blik in Talmœd en Evangelie; *H. Oort*, Evangelie en Talmud; *J. Darmesteter*, Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif.

X. **Theologische Literaturzeitung**. 27 *août*. Holsten, das Evangelium des Paulus, I. — Élice (de). Etude sur l'Octavius de Minucius Felix. Blois, Marchand. (*Neumann :* thèse pour la licence présentée à la faculté de théologie de Montauban.) Fastenrath, Luther im Spiegel spanischer Poesie. Bruder Martin's Vision. Leipzig, Friedrich. (*Harnack.*) — 10 *septembre*. Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft, hrsg. v. Stade. I. 2. Giessen, Ricker. — Simchowitz, Der Positivismus im Mosaismus. Wien, Gottlieb. — Westerburg, der Ursprung der Sage, dass Seneca Christ gewesen sei. Berlin, Grosser. (Long art. de *Harnack.*) — Klussman, Curarum Tertullianearum particulæ I et II. Halle. — Hausschild, Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullian's. Leipzig. — Der ungefalschte Luther, nach den Urdrucken der Bibliothek in Stuttgart, v. Haas, 2er Band, 6-10 Bändchen. Stuttgart, Metzler. (*Lemme.*) — 24 *septembre*. — Kaegi, der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder. 2e Aufl. Leipzig, Schulze. (*Kattenbusch :* excellent livre, très instructif.) — Riehm, der biblische Schöpfungsbericht. Halle, Strien. — Singer, Onkelos u. d. Verhältniss seines Targums zur Halacha. Frankfurt, Kaufmann. (*Schürer*). — Ebers u. Guthe, Palæstina in Bild und Wort, nebst der Sinaihalbinsel u. dem Lande Gosen. 1-3. Stuttgart, Hallberger. — Riess, das Geburts-jahr Christi, ein chronolog. Versuch. Freiburg, Herder. (*Schürer.*) — Victoris Vitensis Historia persecutionis africanæ provinciæ, rec. Petschenig.

Wien, Gerold. — Hettinger, Die göttliche Comœdie des Dante Alighieri nach ihrem wesentl. Inhalt u. Charakter dargestellt. Freiburg, Herder. (Profond savoir et grande clarté d'exposition.) — Soldan's Geschichte der Hexenprocesse, p.p. Heppe. Stuttgart, Cotta. — Brieger, die angebliche Marburger Kirchenordnung von 1527 und Luther's erster katechetischer Unterricht vom Abendmahl. Gotha, Perthes. — Kramer, August Hermann Francke. Halle, Waisenhaus. — 8 *octobre*. Studer, das Buch Hiob übersetzt und kritisch erläutert. Bremen, Heinsius. — Lucius, Der Essenismus in seinen Verhältniss zum Judentum. Strassburg, Schmidt. (*Schürer :* idées originales, recherches conduites avec méthode, exposition habile.) — Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. IX. Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Studien, bearb. v. Volck. Nördlingen, Beck. — Mangold, De ecclesia primæva pro Cæsaribus ac magistratibus romanis preces fundente dissertatio. Bonn. (*Harnack :* fait avec soin, quoique peu convaincant.) — Jaffé, Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum 1198, editionem II. correctam et auctam auspiciis Wattenbach curaverunt Loewenfeld, Kaltenbrunner, Ewald. I. Leipzig, Veit. (*Harnack :* travail très distingué de Kaltenbrunner, remarques de détail.) — 22 *octobre*. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch u. Talmud dargestellt, hrsg. v. Delitzsch u. Schnedermann. Leipzig, Dörffling u. Franke. — Lange, Grundriss der Bibelkunde. Heidelberg, Winter. (*Holtzmann :* résultats essentiels, acquis après de longues études.) — Hatch, The organisation of the early christian Churches. London, Rivingtons. (*Harnack :* ouvrage important que l'historien ne peut négliger.) — Zeitschrift für Kirchenreht, XVI B. Neue Folge, I. B. — Franck, System der christlichen Wahrheit. Erlangen, Deichert. — Zahn, Die natürliche Moral, Gotha, Schlœssmann. — Laurier, Die geschichtliche Nothwendigkeit des Christenthums. Karlsruhe, Reuther. — 5 *novembre*. Hirzig, Die zwölf Kleinen Propheten erklært, 4e Aufl. bes. v. Steiner. Leipzig, Hirzel. (*Kautzsch.*) — Van Manen, Conjectural-Kritiek, toegepast op den tekst van de schriften des Nieuwen Testaments. Haarlem, Bohn; Van de Sande Bakhuysen, Over de toepassing van de conjecturaal-Kritiek op den tekst des Nieuwen Testaments. — Vogel, De Hegesippo qui dicitur Josephi interprete. Erlangen, Deichert. (*Schurer :* recherches excellentes, reposant sur une enquête très minutieuse et épuisant le sujet.) — Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. II, Geschichte der latein. Literatur vom Zeitalter Karls des Grossen bis zum Tode Karls des Kahlem. Leipzig, Vogel. (*Möller :* excellent.) — Kayser, Beitræge zur Geschichte und Erklærung der ältesten Kirchenhymnen. Paderborn, Schöningh : — Nielsen, Die Waldenser in Italien. Gotha, Perthes. (Traduit du danois, n'est qu'une simple esquisse.) — Comba, Valdo ed i Valdesi avanti la riforma, cenno storico. Firenze. (*Mœller :* très réussi, résume, mais avec détail, les résultats des recherches modernes sur le sujet.) — Vaihinger, Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft : I, 1. Stuttgart, Spemann. — 19 *novembre*. Schaff, A dictionary of the Bible, including biography, natural history, geography, topography, archæology and literature. Philadelphia. (Assez bon.) — Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen. 1498-1534, ein Beitrag zur Geschichte der Universitæt. Tübingen, Laupp.

(*Nestle.*) — Stark, Die Reformation in Bayern und den angrenzenden Pfalzen. Hof, Crau; Schornbaum, Reformationsgeschichte von Unterfranken. Nordlingen, Beck. (*Kolde.*) — Sepp, Polemische en irenische Theologie. Leiden, Brill. — Eucken, Zur Erinnerung an Krause. Leipzig, Veit. — Runze, Kant's Bedeutung auf Grund der Entwicklugsgeschichte seiner Philosophie. Berlin, Duncker.

XI. **Articles signalés dans différentes publications périodiques :**

Funk, Ueber den Verfasser der Philosophumena. (Theologisch Quartalschriff 63, 3.)

Kayser, Der gegenwærtige Stand der Pentateuchfrage, III. (Jahrbücher f. protest. Theologie, 1881, 4.)

R. S. Poole, Ancient Egypt in its comparative relations, III. (Contemporary Review, august and september.)

Boscawen, Chaldean Sun-Worship. (The Athenæum, 3 septembre.)

E. Schrade, Die sage vom Wahnsinn Nebucadnezar's. (Jahrbücher f. protest. Theologie, 1881, 4.)

M. Grünwald, Welche Schriften setzt Sirach in seinen Ὕμνος πατέρων voraus? (Jüdische Literaturblatt 33 et 36.)

A. Wabnits. La croyance à la résurrection des corps en Palestine. (Revue théologique de Montauban, avril-juin et juillet septembre 1881.)

Gretillat, De la théorie du sacrifice lévitique d'après Bæhr et Oehler. (Revue de théologie et de philosophie de Lausanne, juillet 1881.)

Maxwell, Aryan mythology in Malay traditions (Journal of the Royal Asiatic Society, XIII, 3.)

Nyrop, Sagnet om Odysseus og. Polyphem (Nordsk tijdskrift for filologi, V, 3).

F. Lenormant, Ararat and Eden, a biblical study, I. (Contemporary review, september.)

Scott, The Burmese sacred books, letter (The Athenæum, 15 octobre).

O. Frankfurter, The Buddha on women. Letter (The Academy, 15 octobre).

W. Knighton, The new development of the Brahma Somaj. (Contemporary Review, october.)

H. P. Smith, Mediæval Jewish theology. (Presbyterian review, october.)

F. Brunetière, Madame Guyon et le Quiétisme (*Revue des Deux-Mondes*, 15 août).

C. Molinier, l'Endura, coutume religieuse des derniers sectaires albigeois. (Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, 3e année, n° 3.)

CHRONIQUE

France. — M. Paul Bert, récemment nommé ministre de l'Instruction publique, en recevant le 22 novembre les professeurs de la Faculté de théologie protestante, leur a annoncé son intention d'introduire l'enseignement de l'histoire des religions dans les Facultés des lettres. Il y a en même temps, par un hommage mérité, rappelé les services que la théologie protestante a rendus à cette branche d'études, dont il estime que l'histoire et la littérature générale ne peuvent plus désormais se passer. Ces appréciations et ces projets sont trop conformes à ceux que nous avons défendus à cette même place pour que nous puissions nous dispenser d'y applaudir. Les amis des études d'histoire religieuse, après avoir hautement témoigné leur satisfaction de voir solennellement dénoncée une regrettable lacune et non moins fermement proclamée la résolution de la combler, doivent seulement insister auprès des pouvoirs publics pour qu'un esprit rigoureux de méthode et d'examen préside à la mise en vigueur des innovations projetées. Nous sommes convaincu que le moment est opportun, mais que, pour arriver à des résultats de tout point satisfaisants, il faudra savoir très exactement, à propos de chaque circonstance particulière, ce qu'on veut et ce qu'on peut faire.

—Nous sommes heureux de signaler les cours suivants relatifs à l'histoire des idées religieuses, qui seront donnés pendant le semestre d'hiver au Collège de France et à la Faculté des lettres. M. Réville (histoire des religions) traitera des religions du Mexique, des peuples de l'Amérique centrale et du Pérou et passera ultérieurement à la Chine. M. Oppert (assyriologie) interprétera et commentera quelques-unes des légendes mythiques de l'Assyrie-Babylonie. M. Grébaut (suppléant de M. Maspéro, égyptologie) touchera aussi à des sujets religieux. A la Faculté des lettres, notre collaborateur, M. Bouché-Leclercq (suppléant de M. Geffroy) a pris l'excellente résolution de mettre le pied sur le terrain des idées et pratiques religieuses où sa compétence est si hautement reconnue. Il traitera des *Institutions religieuses de l'ancienne Rome*. Nous voudrions bien voir nos professeurs de littérature et d'histoire classiques suivre, en grand

nombre, l'exemple que leur donnent leurs confrères des universités étrangères. Voici les cours dont notre collaborateur, M. Decharme, nous signale la présence sur l'affiche du semestre d'hiver des universités de langue allemande, portant uniquement sur la mythologie et la religion de la Grèce. Nous reproduisons la note qu'il nous adresse à ce sujet: « L'enseignement de la *Mythologie grecque*, qui n'existe nulle part en France, sera représenté dans plusieurs universités allemandes pendant ce semestre d'hiver. Sans parler des cours d'archéologie, consacrés à l'étude des antiquités religieuses de la Grèce, la *Griechische Mythologie* proprement dite sera enseignée : à Berlin, par M. Robert, à Greifswald par M. Preuner, à Kiel par M. Forschhammer, à Marbourg par M. von Sybel, à Prague par M. Petersen. »

— Le rapport annuel de M. Renan sur les études orientales en notre pays a paru, comme on a pu le voir au *dépouillement des périodiques*, dans le numéro de juillet du *Journal asiatique*. Il abonde, comme toujours, à la fois en renseignements précis et en vues fines et profondes. Nous ne tairons pas la satisfaction que nous avons eue à voir le soin avec lequel l'éminent orientaliste a dépouillé la collection de la *Revue de l'histoire des religions*, en signalant tous ceux de ses travaux qui rentraient dans son sujet.

M. Renan a débuté par quelques paroles de souvenir à la mémoire de MM. de Saulcy et Mariette. Le premier de ces savants est apprécié de la façon la plus bienveillante et la plus spirituelle : « Son activité d'esprit pouvait le porter à quitter une recherche pour une autre; mais partout il laissait sa trace. Il animait tout ce qu'il touchait, et vos études ont plus d'une fois senti l'influence fécondante de cet esprit actif, primesautier, dégagé de toute routine et de tout parti pris. Certes il est bon que la marche de la science soit assujettie à des règles, à un ordre, et la première de ces règles est de ne s'engager dans une question que quand on en connaît bien l'histoire et la bibliographie. Qu'arrive-t-il, cependant, quand les mêmes problèmes sont ainsi invariablement attaqués avec la même méthode pendant plusieurs générations de savants? un peu de monotonie et de stérilité. Comme ces longs troupeaux qu'on rencontre en Orient, où chaque mouton met le pied dans le sillon creusé par celui qui l'a précédé, les dissertations se suivent sans varier la manière de poser la question, en répétant les mêmes *postulata* souvent erronés. L'exégèse biblique, telle qu'elle se pratique dans certaines universités d'Allemagne, est le meilleur exemple de cet état de stagnation et d'infécondité. Saulcy sortait bravement de ces parcs étroits, de ces catégories convenues. Se fiant à son instinct, il se souciait peu d'être au courant de ce qu'on avait dit avant lui sur un sujet donné; ce qu'il voulait, c'était du neuf, et souvent il en trouvait. Au début des études assyriennes, celtibériennes, démotiques, berbères, il fut là pour oser, pour dire le premier des choses en apparence hasardées et dont plusieurs se trouvèrent ensuite des traits de lumière. »

Abordant les travaux de l'année, M. Renan s'exprime ainsi: « La mythologie comparée semble un peu se reposer. Elle aurait tort de se montrer trop susceptible à certaines objections que des personnes peu familiarisées avec cet ordre d'idées, ont pu élever contre elle. C'est le sort des études nouvelles, après la période, toujours brillante, de leur première apparition, de traverser une période

d'attaques souvent injustes, qui, loin de les décourager, doit les porter à serrer leurs méthodes et à mieux assurer leur marche. Les études de M. James Darmesteter sur le Dieu suprême de la mythologie indo-européenne et sur les cosmogonies aryennes montrent très bien comment le naturalisme aryen devint mysticisme et resta toujours à une distance infinie du monisme des sémites bibliques. Je voudrais que M. Darmesteter, avec sa grande intelligence et sa vue profonde des parentés cachées, étudiât le gnosticisne, c'est-à-dire la plus singulière tentative qui ait été faite pour associer ces deux théologies opposées. Jamais n'apparut mieux leur incompatibilité que dans cette crise étrange qui remplit tout le second siècle de notre ère et où l'on vit parfois les plus vieilles formules de l'âge primitif remonter à la surface et se mêler aux rêveries toutes modernes d'une philosophie en décadence. »

Après l'éloge des travaux de MM. Hauvette-Besnault. Senart et de plusieurs indianistes, M. Renan consacre encore quelques mots à la polémique soulevée par M. de Harlez contre M. J. Darmesteter. « M. de Harlez, dit-il, continue ses recherches sur l'Avesta, auxquelles il donne souvent le tour de la polémique. Il devient très difficile de suivre le débat. D'excellents juges avaient cru que M. de Harlez voulait dire que les mythes védiques n'ont point eu en Éran leur signification originaire, qu'ils y ont été introduits et n'y ont qu'un rôle accessoire. Il paraît que telle n'est point la pensée de M. de Harlez. « Bien loin d'expliquer « les affinités organiques par des emprunts extérieurs et en quelques sorte lit- « téraires, m'écrit-t-il, j'affirme partout que les mythes aryaques ont eu en Éran « leur pleine signification, qu'ils font partie intégrante de la religion avestique, « mais qu'ils ont subi une transformation radicale sous l'influence de doctrines « empruntées à des peuples étrangers, ce que M. Darmesteter nie complètement. « M. Darmesteter ne veut admettre aucune réforme, aucun changement de reli- « gion, aucune influence externe. Tout est pour lui développement naturel des « mythes et croyances aryaques. » Si le champ du débat est si restreint, quelques pages suffiront aux savants adversaires, je ne dis pas pour s'entendre, mais pour poser leur dissentiment en termes clairs. »

M. Renan résume les travaux relatifs à l'Égypte et exprime l'embarras du monde savant devant les dissidences des assyriologues. « Vos séances, dit-il, ont été remplies par les débats que soulèvent les doutes énormes qui planent encore sur certaines parties de l'assyriologie. Votre journal contient l'écho de ces controverses auxquelles ont pris part MM. Oppert, Halévy, Guyard, Pognon. Ce n'est que par une méthode analytique des plus rigoureuses qu'on parviendra à sortir de ces embarras. La question n'est pas résolue parce qu'on a appelé l'accadien, « l'hiératique. » Comme l'a très bien dit M. Barbier de Meynard, « il est grand temps de livrer au monde savant le mot de l'énigme, si l'on veut préserver ces belles et fécondes études assyriennes du scepticisme et même du discrédit qui finiraient par les atteindre. »

On ne s'étonnera pas de voir M. Renan consacrer plusieurs pages de son rapport à l'apparition du premier fascicule du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Il indique une partie des difficultés qu'ont eues à combattre les directeurs de cette grande entreprise. Sur le terrain de l'Ancien Testament M. Renan relève la brochure de M. J. Darmesteter sur l'*Histoire du peuple juif* dont il loue la

chaleur et l'élévation, les travaux de M. J. Derenbourg sur Job et l'Ecclésiaste publiés par la *Revue des études juives*, l'analyse que nous avons donnée ici même d'une partie de la *Geschichte Israëls* de M. Wellhausen. Le curieux ouvrage de M. Wogue (cf. *Bulletin du judaïsme* dans le présent numéro) sur l'*Histoire de la Bible* est apprécié en ces mots : « Le savant Israélite y apprendra peu de chose, mais l'hébraïsant non Juif y prendra une idée de la manière dont l'exégèse biblique est entendue dans le judaïsme moderne et cela est aussi un fait utile à connaître. »

En terminant, M. Renan signale un inconvénient de nos habitudes de publicité, contre lequel il serait grand temps de réagir. « Ce vaste ensemble de recherches, remarque-t-il, apparaîtrait comme plus grand encore, s'il était moins dispersé, si le nombre des recueils où se publient des mémoires scientifiques était moins considérable. Certes, il est bon que les moyens de publicité scientifique soient variés et faciles. La trop grande dispersion, cependant, a bien aussi ses inconvénients. Comment exiger des savants d'être abonnés à des dizaines de recueils, qui souvent n'ont qu'un rapport indirect avec leurs études? Que de bons travaux se perdent ainsi ! J'ai là sous la main un excellent travail de Clermont-Ganneau imprimé dans une revue d'instruction publique qui probablement n'a pas deux abonnés parmi les philologues. J'ai imprimé en 1856 un petit mémoire sur l'onomastique arabe du Hauran, que je m'étonnais un peu de ne voir jamais cité par tant de personnes soigneuses qui ont depuis touché le même sujet; eh bien ! elles n'avaient pas tout à fait tort. J'ai découvert, il y a quelques semaines, que le numéro du recueil où avait paru cette note n'a jamais été distribué. De tels inconvénients seront évités si le travail de la philologie orientale se concentre dans quelques recueils connus et revêtus de la sanction des vrais savants. Des sociétés comme la vôtre ont pour devoir de conserver à ces délicates études le caractère de spécialité qui leur convient et de prévenir le public contre des travaux hâtifs et sans solidité. » Nous approuvons pleinement ces réflexions, et il y a certainement la marque de quelque indicipline de l'esprit scientifique dans la dispersion vraiment inquiétante de travaux qu'on ne devrait chercher qu'à cinq ou six endroits bien connus. Quel est le moyen de remédier à cet inconvénient qui dérobe constamment la connaissance de travaux précieux à ceux qui devraient en être prévenus tout d'abord ? D'une part, nous engageons les spécialistes à se donner la peine de signaler les travaux qu'ils sont amenés à publier dans des recueils d'un caractère encyclopédique ou varié et à en faire passer l'analyse à des recueils qui, comme le nôtre, cherchent à renseigner le plus complètement possible leurs lecteurs sur ce qui se produit en un des champs de la recherche historique et critique ; nous nous empresserions, pour notre part, de donner à ces indications, utiles aux travailleurs, le concours de notre publicité spéciale. D'autre part, il est à désirer qne les recueils consacrés à l'érudition destinent une partie de leurs colonnes à une rubrique de renseignements. C'est le système qu'ont adopté plusieurs revues, que pratique tout particulièrement la *Revue historique* avec une conscience et une abondance vraiment extraordinaires, et que nous appliquons, à notre tour, d'uue façon plus restreinte. En engageant ainsi soit les écrivains soit les rédactions à centraliser les renseignements portant sur les branches d'études qui leur sont propres,

nous pallierons en quelque mesure un inconvénient qui semble de jour en jour prendre de plus grandes proportions. Ajoutons en terminant — et ce n'est que justice — que M. Renan en remplissant d'une façon aussi large qu'il le fait, son programme de rapporteur des travaux de la Société asiatique, constitue un répertoire infiniment précieux du mouvement des études orientales en France et réagit ainsi, dans la mesure de ses moyens, contre le défaut dont il a cent fois raison de se plaindre.

— Dans le numéro d'*avril-mai-juin* du *Journal asiatique*, M. J. Darmesteter a commencé une série d'études intitulées *Observations sur le Vendidâd* où il revient sur quelques-uns des passages de sa traduction du Vendidâd dans la collection des *Sacred books of the East* (vol. IV) qui ont provoqué des observations critiques, principalement de la part de M. de Harlez. Nous ne saurions le suivre dans un détail qui intéresse seuls les philologues; nous devons toutefois signaler celles de ses observations qui sont d'une portée plus générale. « En général, dit notre savant collaborateur dans cette langue élégante et sûre qui le distingue, quand le critique est en présence d'une traduction réellement nouvelle d'un de ces vieux livres orientaux qui sont doublement obscurs, de forme et de fond, c'est-à-dire par la langue et par la nature des idées si éloignées des nôtres, la première question qu'il doit se poser est celle-ci : *l'ensemble* du texte traduit prend-il sous la plume du nouveau traducteur une physionomie nouvelle, plus claire et plus réelle? Le lecteur se sent-il rapproché de la pensée de l'original? Les traits généraux se dessinent-ils d'une façon plus nette et plus saisissable? De tous les livres orientaux que je connais, c'est pour le Vendidâd (et les Gathâs) que cette question se pose de la façon la plus impérieuse. Ce que l'on a toujours reproché aux traductions du Vendidâd, c'est le vague de l'expression et l'incohérence des idées. Ces défauts qui, à la rigueur, peuvent être imputables à l'original, quand il s'agit d'idées morales et métaphysiques (comme peut-être dans les Gathâs) doivent tenir dans le Vendidâd à l'insuffisance de la traduction avant tout, car là il ne s'agit pas de divagations morales, d'élans lyriques, d'effusions religieuses; il s'agit avant tout de prescriptions matérielles, de lois, de rituels, et les auteurs de ce texte devaient certainement savoir ce qu'ils prescrivaient et attacher un sens précis à leurs prescriptions. Il se peut sans doute que ces textes ne soient faits que de fragments jetés ensemble pêle-mêle; mais, dans ce cas même, ces fragments, pris chacun à part, doivent conserver leur sens précis. Si la tâche du traducteur en devient plus difficile et plus délicate, le besoin de netteté et de précision n'en devient aussi que plus grand. Il est sans doute permis au traducteur de se tromper; mais il faut que sa traduction, juste ou fausse, donnée avec confiance ou avec doute, présente une idée arrêtée et saisissable à laquelle le lecteur puisse se prendre. parce que le texte lui-même doit *a priori* cacher une idée arrêtée et saisissable; il faut qu'il n'établisse pas une liaison artificielle entre des passages indépendants et surtout, car c'est là ce que l'on a trop fait jusqu'ici, qu'il n'émiette pas en fragments des passages dont il ne voit pas la liaison ; qu'il ne réduise pas en une divagation sans suite, sans sens et sans cohérence, des morceaux dont l'unité est absolue, et il faut que partout enfin le lecteur sache, sinon ce que le texte signifie, du moins ce que le traducteur lui fait signifier. » Il appert clairement de la discussion de détail qui

suit que M. de Harlez a trop fréquemment perdu de vue ces conditions préliminaires d'une critique vraiment fructueuse.

Cette tâche achevée, M. J. Darmesteter revient sur quelques-uns des points touchés par M. de Harlez dans sa précédente critique du livre intitulé : *Ormazd et Ahriman*. « Je n'entrerai point, dit-il, dans le fond du débat ; la chose est inutile. Les lecteurs qui ont en main mon livre et la réfutation de M. de Harlez, ont reconnu que cette réfutation porte sur un livre que je n'ai pas écrit, et que mon savant critique « ne s'est pas bien rendu compte de la thèse qu'il combat. » Voici en quelques mots l'objet, la méthode et les conclusions du travail réfuté par M. de Harlez: *Objet:* faire l'histoire d'Ormazd et d'Ahriman depuis les origines jusqu'à nos jours, c'est-à-dire comment s'est formé le dualisme. — *Méthode:* partir du fait moderne, le seul sûrement constaté, et remonter de là, de proche en proche, à l'aide de la tradition moderne, des textes parsis du moyen âge, des textes de l'*Avesta*, jusqu'à la forme la plus ancienne que l'on puisse atteindre sur le terrain purement mazdéen; arrivé là, interroger la religion védique, et, selon les cas, établir, soit que le fait mazdéen que l'on considère est purement mazdéen, ou bien qu'il est ou a été indo-iranien, et déterminer par la comparaison la forme commune plus ancienne d'où le fait mazdéen et le fait védique dérivent. — *Conclusions:* Ormazd est indo-iranien ; c'est la forme mazdéenne du Dieu nommé Varuna en Inde, Zeus en Grèce, Jupiter en Italie; il dérive sans solution de continuité du dieu suprême des Indo-Européens, le Dieu du ciel. — Ahriman n'est pas indo-européen; il n'est pas indo-iranien; c'est une création purement iranienne. Il n'est point la transformation de tel être mythique déterminé et préexistant; c'est une création nouvelle et complexe. D'un côté il est le légataire universel des anciens démons orageux, et une moitié de lui-même est la condensation de leurs exploits; d'autre part, il est le contre-pied d'Ormazd, le contre-créateur, et une moitié de lui-même est la projection inverse d'Ormazd. — Au dessus de ces deux forces, la religion savante établit un principe suprême d'où elles émaneront l'une et l'autre : temps, destin, lumière, espace, toutes qualités tirées par abstraction du Dieu-Ciel, de la forme primitive d'Ormazd. »

Voici enfin comment M. J. Darmesteter définit les deux écoles rivales qui se disputent en ce moment le champ des études zendes : l'école védisante et l'école traditionnaliste : « La première, frappée surtout des rapports indéniables que présentent l'Avesta et le Véda, explique l'Avesta par le Véda, transporte le Véda, langue et idées, au sein de l'Avesta. L'école traditionnaliste pense qu'il faut expliquer l'Avesta par lui-même et que la tradition ininterrompue, transmise du temps des Sassanides à nos jours, est le seul guide qui puisse nous conduire sûrement à la connaissance réelle de la langue et des idées de l'Avesta. Les traductions et les interprétations historiques sorties de ces deux méthodes se ressemblent, on le sait, comme la nuit et le jour. J'ai essayé ailleurs de montrer que l'antinomie des deux méthodes est plus apparente que réelle, qu'elle tient à ce que l'on n'a pas marqué assez nettement le champ d'action de chacune : qu'elles sont faites, non pour se combattre, mais pour se compléter, étant destinées à nous renseigner sur deux ordres de faits différents et indépendants... Védas et traditions ne peuvent conduire a des résultats contradictoires si on les interroge chacun sur ce qu'ils savent, les Védas sur le passé le plus ancien

des idées avestéennes, la tradition sur son présent. Les deux méthodes sont également légitimes l'une et l'autre, à leur heure et à leur place... Les Védas, interrogés tout d'abord, ne donneront aucun témoignage valable ; car rien ne prouve que les mots et les dieux communs aux deux livres aient conservé le même sens des deux parts ; les Védas, en général, ne pouront servir à faire découvrir les faits avestéens, mais seulement à les expliquer, une fois établis par la tradition. La première méthode fait connaître les idées iraniennes, et la seconde les fait comprendre, celle-là doit donc avoir le premier mot, et celle-ci le dernier. Elles se complètent, l'une recevant les matériaux de l'autre pour les lui rendre élaborés et coordonnés, et il est aussi impossible de connaître l'Avesta sans l'une que de le comprendre sans l'autre... — Cette méthode, ajoute M. Darmesteter, a reçu l'approbation de représentants des deux écoles, parce que je faisais leur part à l'une et à l'autre, suivant l'école traditionnaliste pour établir le *sens actuel* et passant de là à l'école védique pour établir le *sens antérieur* et retrouver les éléments de la formation. Je dois dire que l'approbation qui me fut la plus précieuse fut celle du chef respecté de l'école traditionnelle, M. Spiegel. M. Spiegel a toujours eu trop de bon sens et d'esprit scientifique pour contester l'insuffisance de la tradition parsie quand il s'agit de faire l'histoire de la formation des idées zoroastriennes. S'il s'est surtout servi de la tradition, c'est que son objet spécial était d'établir les faits présents, la *statique* du mazdéisme; cette œuvre accomplie, pour remonter plus haut et passer à la *dynamique* du mazdéisme, il faut un auxiliaire nouveau, et nul secours n'est plus puissant que le Véda consulté avec prudence. »

— Notre collaborateur M. J. Halévy, a fait à la séance générale de la *Société asiatique* (29 juin) une intéressante communication, dont plusieurs points doivent être signalés à nos lecteurs. A propos de l'étymologie du nom de la source de *Siloé* ou *Siloam*, qui est fort obscure, il est amené par une déduction ingénieuse, bien qu'un peu subtile, à conjecturer que le nom d'Astarté a été appliqué à cette localité dès l'époque préisraélitique. Il pense aussi que la célèbre pierre dont l'empereur Elagabale s'est constitué le prêtre était primitivement le symbole de Hadad, le dieu syrien par excellence. Ce qui est particulièrement important, c'est le doute jeté par M. Halévy sur l'étymologie généralement admise du terme de bétyles. « Les bétyles (Βαιτυλία, Βαίτυλος), dit-il, constituaient une autre espèce de pierres adorées en Syrie : c'étaient des aérolithes, de forme ronde, de couleur blanchâtre et ressemblant au porphyre... (Damoscius). Cette description suffit pour montrer combien se trompent ceux qui font de la pierre d'Emèse un bétyle, attendu que cette pierre était noire et de forme conique. La même raison nous défend également de voir des bétyles dans certaines stèles de Carthage sur lesquelles on lit les mots *neçib melek ba'al*. Dans la mythologie phénicienne Bétylos a trois frères : Ilos-Cronos, Dagon et Atlas, tous enfants de Ouranos et de Gè. Quand on considère qu'aucun dieu sémitique ancien ne porte un nom composé avec *él*, on arrive à la conviction que l'identification usuelle de Bétyle avec *béth-él*, « maison de dieu, » est tout à fait inadmissible. La constance de la voyelle u, y, dans la forme gréco-latine de ce nom, plaide aussi contre cette identification. Au point de vue sémitique, on peut songer tout au plus à *bethoul*, « jeune homme, » forme masculine de *bethoulâh* « jeune fille, vierge, » qu'on ne

constate jusqu'à présent qu'en assyrien (*batuli u batulat*); mais l'origine sémitique de ce nom est en elle-même très incertaine, vu que Philon de Byblos mêle souvent des noms grecs à des noms sémitiques dans la même énumération. Le bétyle le plus célèbre était celui qu'on adorait dans le temple d'Astarté à Tyr, il avait la forme ronde d'un astre et l'on en attribuait la découverte à la grande déesse elle-même. Ces pierres tombées du ciel étaient naturellement censées fabriquées par le dieu suprême du ciel Ouranos, c'est-à-dire *ba'al Samîm*, et, comme d'après la croyance générale de l'antiquité, le feu avait son origine dans le ciel, on considérait les aérolithes comme étant doués d'une portion extraordinaire de l'élément igné, ou, ce qui était alors la même chose, d'une grande chaleur vitale, d'une vie réelle. Voilà pourquoi on les appelait : « pierres douées de vie, » (λίθοι ἐμψύχοι). Nous savons par Pline que les silex, qui produisaient plus rapidement l'étincelle, étaient appelés « pierres vivantes » (*lapides vivi*) : de là à faire du *silex* un dieu, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été franchi par les Romains. On voit maintenant que quand, d'après la légende grecque, Cronos avale un bétyle à la place de Zeus, le dieu destructeur n'a pas beaucoup perdu par cette substitution, car Bétylos est aussi un grand dieu et en même temps son frère germain. C'est là un cas remarquable où une légende grecque reçoit son explication naturelle par le rapprochement d'un mythe phénicien. »

— Les tomes II et III des *Annales du Musée Guimet* viennent de paraître à la librairie Ernest Leroux. Le tome II contient les travaux suivants: *F. Max Müller*, anciens textes sanscrits découverts au Japon, traduction de L. de Milloué. — *Ymaïzoumi*, O-mi-to-king, ou Souhhavâti-Vyouha-Soutra traduit du chinois. — *Paul Regnaud*, la métrique de Bharata, texte sanscrit de deux chapitres du Natya-Çastra, publié pour la première fois et suivi d'une interprétation française. — *Léon Feer*, analyse du Kandjour et du Tandjour, recueil des livres sacrés du Tibet par Alexandre Csoma de Körös, traduite de l'anglais et augmentée de diverses additions et remarques. — Le tome III renferme le Bouddhisme au Tibet de *E. de Schlagintweit*, traduction de M. L. de Milloué. Les volumes suivants contiendront des travaux de MM. Lefébure, Chabas, Colson, Paul Regnaud, des traductions de monographies écrites en langues étrangères et qui ne sont pas généralement accessibles chez nous, des extraits du Kandjour traduits du tibétain par M. Léon Feer et le Lalita-Vistara, traduit du sanscrit par M. Ph. E. Foucaux.

— La librairie Fischbacher a mis en vente dans les premiers jours de novembre l'*Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques* par C.-P. Tiele, professeur d'histoire des religions à l'Université de Leyde, traduite du hollandais par G. Collins, pasteur de l'Église réformée wallonne de Rotterdam, et précédée d'une préface par A. Réville, professeur d'histoire des religions au collège de France. 1 vol. gr. in-8°, de XVI et 510 pages. Cette publication, dont nous avons déjà entretenu nos lecteurs, était attendue avec quelque impatience du monde savant. Elle comble en effet une lacune. M. Réville dans une préface pleine de fermeté et de raison a établi cette utilité, qu'aucun spécialiste ne sera tenté de récuser. L'ouvrage comprend trois

parties principales, l'histoire de la religion de l'Égypte, la religion de Babylone et de l'Assyrie, la religion des Phéniciens et celle des Israélites.

— La librairie Ernest Leroux met en souscription un ouvrage de mythographie populaire qui s'annonce comme devant être du plus grand intérêt, *la Littérature populaire, traditions et mythologie du Nivernais*, contes, chansons, légendes, coutumes, superstitions, croyances médicales, prières, incantations, dictons, sobriquets, énigmes populaires, recueillis et annotés par *Achille Millien*. Cet ouvrage, dont nous espérons pouvoir donner d'avance un avant-goût à nos lecteurs par la publication de quelques morceaux choisis, formera 5 volumes grand in-8°, imprimés avec grand luxe et contenant, outre de nombreux airs de musique, 15 gravures à l'eau-forte. Nous extrayons du prospectus les lignes suivantes: « Longtemps négligée chez nous, malgré l'exemple que nous donnaient les peuples voisins, l'étude de la littérature et des traditions populaires, inaugurée pourtant par quelques esprits distingués, a fait en France depuis dix ans de rapides progrès et, comme pour réparer le temps perdu, de savants investigateurs recueillent, sur les divers points du territoire, les contes, les chansons, les formules de tout genre que n'a pas encore emportés le flot montant de notre civilisation. Travail difficile, qui exige autant de savoir que de patience et de longueur de temps, et que peut surtout mener à bonne fin un *collecteur* né dans le pays qu'il explore, vivant au milieu des habitants qu'il interroge, connu d'eux et les connaissant bien, et sachant ainsi se faire révéler des curiosités que la défiance instinctive du villageois tiendrait obstinément voilées pour un étranger. C'est dans ces conditions que M. Achille Millien, avec un zèle que rien n'a rebuté pendant bien des années de recherches souvent ardues et fatigantes, a pu réunir une collection de documents du plus haut intérêt, présentant, dans un ensemble aussi complet que possible, la littérature orale de l'ancienne province du Nivernais. Personne encore, à notre connaissance, n'a offert au public une semblable collection. — Nous voudrions faire pour chacune de nos provinces ce que nous faisons aujourd'hui pour le Nivernais. Si la présente publication reçoit des savants et des bibliophiles l'accueil sur lequel nous nous croyons en droit de compter, elle inaugurera une série de publications analogues qui constitueront le grand recueil de la littérature populaire de France. »

Angleterre. — L'ouvrage de Réginald Scot sur la sorcellerie (*The discoverie of Witchraft*), publié en 1584, est un des livres les plus curieux du xvie siècle. En avance d'un siècle sur les idées de son temps (Scot prouve qu'il n'y a pas de sorciers à l'époque où on en brûlait par fournées), il a pour nous l'immense intérêt de nous faire connaître les croyances de l'époque et, en particulier, de nous donner le meilleur commentaire des pièces de sorcellerie, si nombreuses dans la littérature du temps. Shakespeare, entre autres, avait étudié avec soin le livre de Scot et s'en est souvenu en écrivant *Macbeth :* la sorcière de Middleton lui doit aussi beaucoup. Le livre de Scot eut le privilège d'exciter les colères du roi Jacques, grand docteur en fait de sorcellerie et grand brûleur de sorciers, qui écrivit une réfutation en règle « de cet Anglais qui ne rougissait pas de nier l'existence de la sorcellerie, reprenant ainsi l'erreur des sadducéens qui niaient les esprits » (*Demonology*, 1603). Une autre réfutation plus subs-

tantielle et plus convaincante consista à faire brûler le livre de Scot, dont la première édition est par cela devenue d'une très grande rareté. Aussi les amis de la littérature anglaise de la Renaissance seront heureux d'apprendre que M. Nicholson, de la *New Shakspere society*, entreprend une réimpression du livre de Scot, avec les additions insérées dans les éditions de 1665 et 1695 (un volume de 570 pages sur papier glacé). L'impression commencera quand l'auteur aura 100 souscriptions. Le prix est de 2 guinées (52 francs). (R. C.)

Italie. — M. Emile Comba, professeur d'histoire au collège vaudois de Florence, vient de publier le premier volume d'une Histoire de la Réforme en Italie (*Storia della Riforma in Italia narrata col sussidio di nuovi documenti*. In-8°, 558 p. Florence). Le premier volume contient cinq chapitres : dans le premier, l'auteur décrit l'Église romaine primitive ; dans le deuxième, le progrès de la domination spirituelle, l'origine du pouvoir temporel, le relâchement des mœurs ; dans le troisième les premières insurrections (Arnaud de Brescia, Gibelins, Patarins, Vaudois, etc.) ; dans le quatrième la Renaissance et ses deux périodes : le doute et l'incrédulité ; dans le cinquième, les réformes (Huss, Jérôme de Prague, Savonarole).

Portugal. — M. Z. Consiglieri-Pedroso va prochainement publier le fascicule VII de ses *Contribuições para una mythologia populas portuguesa*; ce fascicule, consacré au loup-garou dans les croyances populaires du Portugal, aura un intérêt particulier. L'auteur élargit en même temps le cadre de cette publication qui a déjà su se faire connaître et apprécier de tous ceux qui, en Europe, s'occupent de *folk-lore*, et il en change le titre. Les prochains cahiers seront intitulés : *Tradições populares portuguesos, contribuições para a ethnographia de Portugal : contos, mythologia, cantos, resos, costumes, superstições, etc., de nosso povo.*

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS.

F. Delitzsch. — Wo lag das Paradies? Ein biblische-assyriologische Studie mit zahlreichen assyriol. Beitrægen u. s. w. Leipzig, Hinrichs, 1881 (xi-346 p. 8). 20 m.

P. Haupt. — Der Keilinschriftliche Sintfluthbericht. Eine episode d. Babylon. Nimrod epos. Habilitations-Vorlesung. Leipzig, Hinrichs, 1881 (vi-30 p. 8). 2 m.

Corpus inscriptionum semiticarum ab academia inscriptionum et litterarum humanarum conditum atque digestum. Pars prima, Inscriptionès phænicias continens. Tomus I, fasciculus primus et tabulæ 1-14. Paris, Klincksieck, 1881 (xvi-116 p. 4).

P. Le Page Renouf. — Vorlesungen ueber Ursprung und Entwickelung der Religions der alten Ægypten. Autoris. Uebersetzung. Leipzig, Hinrichs, 1881 (vii-240 p. 8). 5 m.

K. Piehl. — Petites études égyptologiques, Stockholm, Loostrœm. 1881 (63 p. 8). 10 kr.

L. de Rosny. — La religion des Japonais : quelques renseignements sur le sintauïsme. Paris, Imp. nationale, 1881 (16 p. 8).

E. V. Hartmann.— Das religiœse Bewusstsein der Menschheit in Stufengang seiner Entwickelung. Berlin, C. Duncker, 1882 (xii-627 p. 8). 10 m.

C. P. Tiele. — Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, traduit du hollandais par Collins, avec préface par Réville. Paris, G. Fischbacher, 1882 (xv-510 p. 8). 12 fr.

S. Bugge. — Studien über die Entstehung der Nordischen Gœtter und Heldensagen. Part I. New-York, in-8.

Major Osman-Bey. — Les imans et les derviches. Pratiques, superstitions et mœurs des Turcs. Paris, in-12. 3 fr.

JUDAÏSME

H. Seifenberger. — Der biblische Schœpfungsbericht ausgelegt. Freising, 1881 (iv-96 p.). 2 m. 50

A. Wünsche. — Bibliotheca rabbinica. 10 u. 11 Liefg. Der Midrasch Bereschit Rabba (Schluss) Leipzig, O. Schulze, 1881 (viii u. p. 433-587, 8), chaque livraison. 2 m.

E. Reuss. — Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments. I Hälfte. Braunschweig, Schwetschke et Sohn, 1881 (xv-400 p. 8) 7 m.

Bibliorum sacrorum codex Vaticanus auspice Pio IX P. M. collatis studiis Caroli Vercellone et Josephi Cozza editus. Tomus VI, Roma typ. de Propaganda fide (Leipzig, Brockhaus) 1881 (fol.). 120 m.

A. Palm. — Alt-hebraïsche Lieder. Zürich, Bürkli, 1881 (iv-82 p. 8).

M. Kopfstein. — Die Asaph-Psalmen, historisch-kritisch untersucht. Marburg. Ehrahrdt, 1881 (vi-41 p. 8). 0 m. 80

Th. Gesner. — Das hohe Lied Salomonis erklärt und uebersetzt. Osnabruck, Bockhorst, 1881 (130 p. 8). 2 m. 50

CHRISTIANISME

De Otto. — Justini philosophi et martyris opera. Tomus III, Pars II, Ed. III. Jena, Fischer, 1881 (426 p. 8). 8 m.

J. H. Scholten. — Das paulinische Evangelium. Kritische untersuchung d. Evangelium nach Lucas und s. Verhæltnisses zur Marcus, Matthæus und der Apostelgeschichte, uebersetzt v. Redepenning. Elberfeld, Friderichs, 1881 (viii-326 p. 8). 8 m.

E. Chastel. — Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours. I. premier âge. Première période, le christianisme avant Constantin. Paris, Fischbacher, 1881 (xiii, 464 p. 8). 10 fr.

Th. Roller. — Les Catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme. 2 vol. Paris, veuve Morel, 1881 (xxxvi-308 p. et 51 pl. — 395 p. et 50 pl. 4). 250 fr.

J. Droeseke. — Der Brief an Diognetos nebst Beitrægen zur Geschichte d. Lebens u. d. schriften d. Gregorios v. Neocæsarea. Leipzig, Barth, 1881 (viii-207 p. 8). 3 m.

O. Fischer, Bonifatius, der apostel der Deutschen. Nach den Quellen dargestellt. Leipzig, T. O. Weigel, 1881 (vii-295 p. 8). 6 m.

I. Zenti. — L'epoca dei santi martyri Fermo et Rustico: dissertazione storico-critica. Verona, tip. Franchini, 1881 (85 p. 8.) 1 l. 50

Th. Zahn. — Forschungen zur Geschichte d. Neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen literatur. I Theil. Tatian, Diatessaron. Erlangen, Deichert. 1881 (vi-386 p). 9 m.

G. Volkmar. — Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit nach den Schriftzeugen des I Jahrh. 2 Liefg. Zürich, Schmidt, 1881 (s. 65-128, 8). 1 m.

G. N. Bonwetsch. — Die Geschichte des Montanismus. Erlangen, Deichert, 1881 (vi-350 p. 8). 5 m.

INDE ET PERSE

C. de Harlez. — Un fragment du commentaire de M. Darmesteter sur le Vendidâd. Louvain, typ. C. Peeters, 1881 (16 p. 8).

H. Oldenberg. — Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin, Hertz, 1880 (viii-459 p. 8). 10 m.

M. Budinger. — Zeit und Raum bei dem indogermanischen Volke, Vienne, in-8. 16 fr. 25

Jésus-Bouddha. L'esprit religieux avant les Védas. Les anciennes religions. Védisme et Brahmanisme. Le livre de Manou, etc. Paris, in-18. 3 fr. 50

The Yogavasishtha, Vedantic work of great celebrity, inculcating the various doctrines of vedantism (in sanskrit). Bombay, in-folio oblong. 131 fr. 25

GRÈCE ET ITALIE

J. Degenhart. — Kritisch-exegetische Bemerkungen zu Cicero's Schrift *De natura deorum*. Aschaffenburg, 1881 (68 p. 8).

Leop. Schmidt. — Die Ethik der alten Griechen. 1er Band, Berlin. Hertz, 1882 (v. 400 p. 8). 7 m.

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

La nouvelle théorie evhémériste (M. Herbert Spencer), par M. Albert Réville 1
Esdras et le Code sacerdotal, par M. Joseph Halévy..... 22
Esquisse sommaire de la mythologie slave, par M. Louis Leger. 129
Histoire du Bouddhisme dans l'Inde (premier article), par M. H. Kern 149
La religion de l'ancien empire chinois étudiée au point de vue de l'histoire comparée des religions, par M. J. Happel..... 257
Esquisse d'une histoire de la religion romaine, par M. Gaston Boissier..... 299

BULLETINS CRITIQUES

La mythologie scandinave, par M. Eug. Beauvois..... 46
Le judaïsme post-biblique, par M. H. Oort..... 166
La religion chrétienne (vie de Jésus), par M. Maurice Vernes. 187
La religion grecque, par M. P. Decharme..... 324
La religion juive ancienne, par M. Maurice Vernes..... 347

MÉLANGES, DOCUMENTS, VARIÉTÉS

Le Pentateuque de Lyon et les anciennes traductions latines de la Bible, par M. Maurice Vernes..... 86
Les catacombes..... 224
La politique religieuse de Constantin..... 237

Les origines de la société musulmane..... 241
La question de l'instruction religieuse historique dans l'enseignement secondaire en Hollande..... 243
La foi en la rédemption et au médiateur dans les principales religions..... 378

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des inscriptions et belles-lettres..... 104 et 248
II. Revue critique d'histoire et de littérature..... 109 et 253
III. Journal asiatique..... 109 et 382
IV. Revue des études juives..... 189 et 382
V. Revue archéologique..... 110 et 382
VI. Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie... 110 et 382
VII. Revue historique..... 110 et 382
VIII. Revue des questions historiques..... 110 et 383
IX. Theologisch Tijdschrift..... 111 et 383
X. Theologische Literaturzeitung..... 111 et 383
XI. Articles signalés dans différentes publications périodiques.. 112 et 385

CHRONIQUE

France..... 113 et 386
Algérie..... 121
Allemagne..... 123 et 395
Angleterre..... 124
Espagne..... 124
Italie..... 395
Portugal..... 395
Suisse..... 125

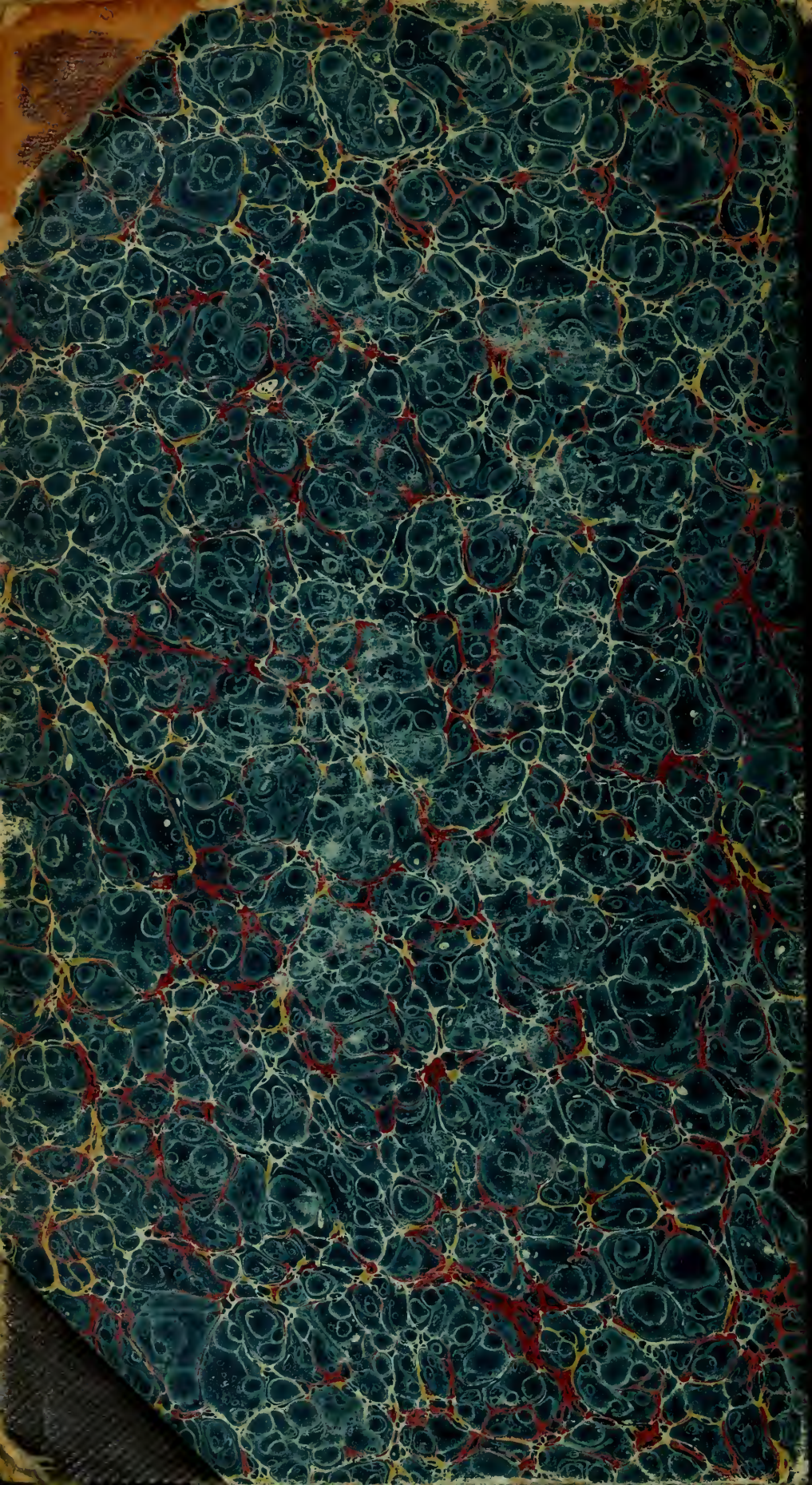
BIBLIOGRAPHIE

Généralités et divers..... 126 et 396
Judaïsme..... 126 et 397
Christianisme..... 127 et 397
Inde et Perse..... 128 et 398
Grèce et Italie..... 128 et 398

ANGERS. IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

BL
3
R4
t.4

Revue de l'histoire des religions

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY